Arturo Escobar

Autonomía y diseño

La realización de lo comunal

Arturo Escobar

Autonomía y diseño

La realización de lo comunal





Escobar, Arturo
Autonomía y diseño : la realización de lo comunal / Arturo Escobar. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Tinta Limón, 2017.
400 p. ; 20 x 14 cm

ISBN 978-987-3687-27-3

1. Sociología. 2. Antropología. I. Título.
CDD 301

Diseño de cubierta: Juan Pablo Fernández
Imagen de tapa: *El nacimiento de los colores,* Mónica Millán, Carbonilla sobre tela, bordado, 150 cm x 200 cm, año 2012

Traducción del inglés: Cristóbal Gnecco (Universidad del Cauca)
1era. edición en castellano: diciembre de 2016, Editorial Universidad del Cauca



www.tintalimon.com.ar
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Índice

Entrevista a Arturo Escobar
Pragmatismo, utopismo y la política de lo real: hipótesis para el posdesarrollo
Por Tinta Limón

Arturo Escobar: Unas breves palabras antes de comenzar. Primero que todo, mis agradecimientos a todo el grupo por acoger la propuesta de publicar el libro en Tinta Limón y por la sugerencia de incluir esta entrevista como una especie de prefacio a la edición argentina. Me siento muy honrado por la publicación. Pienso que la entrevista me servirá para clarificar algunas dudas, enfatizar ciertas ideas claves, y rearticular algunos conceptos de manera menos titubeante, más definida. Me parece que todas las preguntas están atravesadas por algunas preocupaciones fundamentales para las cuales es hoy difícil tener respuestas contundentes. Esto también quiere decir que podríamos comenzar con cualquiera de las preguntas y, donde quiere que sea que salgamos, habremos tocado varios o todos estos temas. Las respuestas que siguen, de esta forma, deben tomarse más bien en el espíritu de las variaciones musicales, y menos como comentarios sobre temas independientes y discretos. En las dos o tres primeras respuestas, las más extensas, se encontrarán las semillas de las demás. Sin duda persistirán algunos "nudos", y quizás habré creado otros, pero confío en que algunas de las preocupaciones que bien expresan las preguntas hayan sido al menos mitigadas.

Tinta Limón: Hablás de un diseño de transición que invoca desde la "reinvención de lo humano" a la profundización de formas comunales de vida. Te proponés una conjunción llamativa que es colocar el diseño como un problema de la autonomía. ¿Qué significa pensar en un diseño y en una transición sin reponer modelos racionalistas y/o ideales de comunidad o comunalidad? ¿Se puede diseñar el *cambio*?

Pienso que la pregunta tiene dos partes: si el diseño realmente puede escaparse a los dictámenes de la racionalidad objetivante e instrumental y la teleología propias de la modernidad; segundo, si puede lograrlo sin postular visiones a-históricas (modelos ideales) de comunidad. Abordaré la primera parte con cierto nivel de detalle en esta primera respuesta, y dejaré la segunda para una pregunta posterior bastante relacionada.

La pregunta me da pie para volver sobre una de las observaciones y preguntas "en abierto" que planteo en la Conclusión, sin duda de forma muy breve, aquella de si las "comunidades tradicionales" (o digamos, mejor, los grupos históricamente comunalizados) diseñan o no. Si aceptamos que la vida es siempre movimiento, flujo, impermanencia y creación de formas desde el interior de esta dinámica, ¿no nos refiere el diseño necesariamente a un régimen de verdad y acción muy diferente? ¿No es la noción de "cambio" inevitablemente cómplice de una voluntad de poder anclada en los imperativos modernos?

Para acercarme a esta pregunta, quisiera explorar dos conceptos *in tandem*: *relacionalidad fuerte, teleología débil,* y su opuesto: relacionalidad débil, teleología fuerte (que sería el caso de la modernidad, con su relacionalidad dualista "débil", su onto-epistemología de sujetos y objetos pre-constituidos y su temporalidad lineal). Creo que el concepto de relacionalidad fuerte, o radical, queda suficientemente explicado en el libro; es aquella donde las entidades no son pre-existentes a la relación sino que esta las constituye, todo es mutuamente constituido. Como explico, encontramos expresiones relativamente similares de esta idea en una serie de fuentes, desde el budismo ("co-emergencia dependiente" e "inter-ser"), la complejidad (emergencia) y la antropología, entre otras. Ahora bien, me gustaría dar una explicación adicional de esta noción apoyándome en la re-elaboración del concepto de *ayllu* que hace Marisol de la Cadena en su libro más reciente, pues es una de las exposiciones más claras de la idea de relacionalidad radical que he leído en mucho tiempo.

No podré dar un recuento adecuado del libro en esta corta entrevista, pero se centra en las conversaciones que la autora mantuviera

por espacio de una década con dos especialistas rituales ("chamanes") indígenas en la región de Cuzco, Mariano y Nazario Turpo, y en la cual Ausangate, una "montaña sagrada" o *tirakuna* (ser-tierra),[1] amenazada por la minería a gran escala, también juega un papel preponderante. El ayllu es una noción casi mítica en la antropología latinoamericana que Marisol reinterpreta de forma novedosa desde la perspectiva de una filosofía no eurocéntrica de la relacionalidad, a partir de sus conversaciones con Mariano y Nazario. Ser "en-ayllu", dice Marisol, va mucho más allá de la propiedad colectiva de la tierra y ciertas tradiciones religiosas y formas de parentesco, como generalmente se lo entiende. El ayllu, por el contrario, "es el colectivo socionatural de humanos, los otros-no-humanos, animales y plantas conectados *inherentemente* de tal forma que nadie ni nada dentro de él escapa a esta relación" (p. 44). Esta definición, como diría Marisol, es solo nuestra incompleta traducción de lo que en realidad es toda una fenomenología no antropocéntrica del ser, estar, hacer y habitar que no puede ser reducida a explicaciones, pues solo existe en su continua enacción. En-ayllu es una composición continua donde están involucrados los tirakuna (como Ausangate o algunas lagunas y ríos), los *runakuna* (los indígenas), los animales, plantas, etc. Ser en-ayllu conlleva una coincidencia ininterrumpida entre tierra, territorio y lugar; significa ineluctablemente "ser el territorio", "ser el lugar". No hay separación aquí entre humanos, no-humanos y "lugar". A través de sus prácticas en-ayllu, tirakuna y runakuna "ocurren" ("toman-lugar").

Para ponerlo en términos de la ontología política, en-ayllu supone una "relacionalidad fuerte" que no opera bajo la separación occidental de naturaleza y humanidad, aunque también esté entreverada con esta. Por tanto, traducir "tirakuna" como ser vivo, como ser

1. *Tirakuna* es una palabra quechua difícil de traducir; es el plural de "tierra", entonces equivaldría a "tierras". He optado por traducirlo como "seres-tierra", que es la traducción literal del término usado por Marisol en su libro en inglés. Estrictamente hablando, tirakuna solo existe en una ontología radicalmente relacional. Así, se dice que no hay separación entre la entidad y su nombre. Nombrarlas es enactuar todo un mundo otro. Podemos decir, siguiendo la teoría contemporánea, que son seres con agencia, pero es más que esto. Nombrarlas es ser-con-ellas.

cognosintiente (*sentient being*), o, para el caso de Ausangate, como "montaña sagrada", solo puede ser una traducción parcial, ya que nos remite a un mundo en el que los seres-tierra no pueden co-ser o co-existir con runakuana (humanos) en mutua e incesante co-creación. Toda traducción de esta multiplicidad relacional a una ontología de humanos y no-humanos separados y pre-constituidos solo puede conducirnos a representar estos seres-tierra en términos de "creencias", o prácticas culturales particulares, o atavismos, o como reflejo de la ignorancia, y por tanto los extrae de su capacidad de ser-siempre en continua co-emergencia con runakuna. La lucha de muchas décadas de Mariano por la recuperación de la tierra fue en parte esto, pero no solamente; también, y con mayor relevancia, fue por la pervivencia de ser en-ayllu. Aunque Mariano y su comunidad, como lo pensara la izquierda de los años sesenta y setenta, eran "campesinos luchando por la tierra", la práctica runakuna claramente excedía estos términos, pues al mismo tiempo sus acciones eran (y surgían de) ser-en-ayllu. Este "exceso ontológico" es fundamental para entender buena parte de mi argumento sobre la reapropiación del diseño, como iré explicando en el resto de esta respuesta y en mi discusión de las demás preguntas. Al movilizarse por la tierra, o por la defensa de la "montaña sagrada", estamos ante verdaderos *mundos en movimiento*, como explico en el Capítulo 5 (en el lenguaje de la ontología política, estamos hablando de conflictos ontológicos).

Dada esta conceptualización radicalmente relacional de "ser en-ayllu", tiene absoluto sentido resistirse a la idea del diseño, como lúcidamente me lo argumentaron las estudiantes de doctorado en Popayán en octubre del 2015. Allí la discusión se dio entre dos preguntas contrastantes: "¿diseñan las comunidades tradicionales (tales como las comunidades *nasa* y *misak* de la región aledaña a Popayán)?". Segunda pregunta: "¿pueden las comunidades (darse el lujo de) no diseñar?". Intento una respuesta a este dilema en la sección de la Conclusión a la que he aludido, en parte apoyándome en Maturana y Verden-Zöller, cuya noción de que las comunidades no patriarcales "simplemente vivían en una interconectividad sistémica y dinámica

con el cosmos" me parece consistente con la noción de "en-ayllu". Quisiera ahora intentar otra aproximación, y de nuevo Marisol me proporciona un punto de entrada.

"El ayllu es como un tejido", le dice Justo Oxa, un maestro de escuela quechuo-parlante, a Marisol, "y todos los seres del mundo –gente, animales, montañas, plantas, etc.– son como los hilos, todos somos parte del diseño. Los seres de este mundo no están solos; de la misma forma que un hilo por sí solo no forma un tejido, los tejidos existen con los hilos; un runa siempre es en-ayllu, con otros seres –esto es ayllu–" (de la Cadena 2015: 44). En otras palabras, las entidades que conforman el ayllu (runakuna, tirakuna, plantas y animales) son tan parte de este como el tejido es parte de ellos (p. 101). Por lo tanto, la única práctica que tiene sentido dentro de esta visión relacional es la de cultivar la vida –la "crianza" mutua de la vida–. Como lo afirma Oxa, "la Pachamama nos cría, los Apus nos crían, nos cuidan. Criamos nuestros hijos y ellos nos crían... Criamos las semillas, los animales y las plantas, y ellos también nos crían" (103). ¿Será demasiado atrevido ver en estas declaraciones instancias de *diseño de otro modo*, o diseño con otro nombre, como argumentaría Alfredo Gutiérrez dentro de su conceptualización de diseños del sur (ver Conclusión)? ¿Por qué no pensar que en los conceptos de la vida como tejido (igualmente central a la cosmovisión nasa y misak) y de la crianza mutua de la vida yace una imaginación no-dualista de diseño?[2]

De ser así, diríamos que todo diseño tiene que surgir de "ser en-ayllu" (metafóricamente hablando, es decir, del pluriverso comunalitario), pues fuera de este *nada puede ser*. En última instancia, diría que no se trata de "diseñar el cambio": se trata de ayudar a crear las condiciones para el proceso continuo de mundificar la vida siempre desde la relación, para enactuarla de tal forma que

2. Desde final de los años ochenta el grupo peruano PRACTEC (Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas) ha mantenido un valioso esfuerzo por impulsar el concepto de "crianza mutua" como alternativa para el mundo andino frente a la avalancha desarrollista. Información sobre su trabajo y múltiples publicaciones en: <http://pratecnet.org/wpress/>.

podamos ejercer con dignidad el conocer˜ser˜hacer ininterrumpido en los mundos que habitamos. (Esta idea resuena con la "utopía" de Gatt e Ingold, que cito en la Conclusión: "El diseño, en este sentido, no transforma el mundo; es, más bien, parte del mundo que se transforma a sí mismo"). Desde esta perspectiva, cuando se planteen actividades de diseño autónomo, hablaríamos no tanto de "proyectos" sino de "procesos en entramados", sin separación entre medios y fines. No se trata de una voluntad proyectual lineal, esencial para el concepto de "cambio social", si bien cierto tipo de pensamiento proyectual "débil" continúe siendo parte importante del diseño, incluyendo del diseño autónomo, en forma limitada, como discutiré en la siguiente respuesta.

La coyuntura actual nos insinúa que estamos abocados a re/diseñar la urdimbre de la vida, a retejer y reparar, a re-unir lo separado, a re/inventar formas otras de habitar, de lugarizarse, de comunalizarse; y todo esto (¡quizás la parte más difícil!) en contextos de mundos que involucran entramados de humanos y no humanos, en conexión parcial con muchos otros mundos, incluyendo aquellos mundos que no se quieren relacionar sino asimilar o destruir. El diseño entonces emerge como espacio de pensamiento-acción –de *cosmoacción*, como lo dice el Plan de Viva misak (Capitulo 2)– para mundificar la existencia de acuerdo a la forma-Tierra de la vida, para construir territorios de re-existencia en los intersticios de los entramados entre mundos que perseveran en su diferencia. Este "estar abocados a" puede resumirse en la expresión: *"¡A rediseñar! ¡A redisoñar!"*, de acuerdo al doble mandato de la Liberación de la Madre Tierra y del principio de la recomunalización.

Para terminar, una breve referencia a aquello de "colocar el diseño como un problema de la autonomía". Tenemos que pensar también en la otra dirección: la autonomía como un problema de diseño. Ambos enunciados se refieren al mismo proceso, con énfasis diferentes. Sobre la primera mitad: el diseño ha sido, por supuesto, militantemente heterónomo. Esta fue una de las principales denuncias de Ivan Illich, toda su crítica a las tecnologías incapacitantes y desempo-

deradoras de la modernidad. Plantear la posibilidad de "herramientas conviviales" fue, para Illich (como lo sigue siendo para illicheanos como Gustavo Esteva, Silvia Marcos, Jean Robert, Barbara Duden y Wolfgang Sachs, entre otrxs, todos ellos autores profundamente comunalitarios) una de las rutas más importantes para recuperar la autonomía personal y colectiva. En términos de la segunda, es la noción más política e importante del libro, desarrollada en el Capítulo 6 en particular. Reconozco el carácter casi que inevitablemente oximorónico del concepto de "diseño autónomo"; confío haberlo planteado al menos como hipótesis a ser explorada, especialmente a través de prácticas otras de diseño, como intento enfatizar en estas respuestas.

En este mismo sentido, ¿cómo se conjuga tu trabajo sobre la auto-organización, la auto-poiesis y la emergencia con la apuesta a un diseño que sugiere una planificación, y que en ese sentido parecerían nociones bastante divergentes? O dicho de otro modo: ¿por qué asociar la noción de diseño con la de composición de lo emergente?

Lo emergente, por definición, no se diseña. Esta es una de las proposiciones primordiales de la ciencia de la complejidad y el fundamento de su crítica a la "ciencia reduccionista" y a la cibernética clásica basada en el problema del "control". La simple fórmula de la teoría de sistemas, que se aplica al concepto de la emergencia, de que "el todo es mucho más que la suma de las partes" sugiere que esos "todos" que encontramos a lo largo del espectro de la vida natural y social (desde la célula hasta la cuenca amazónica, los mercados y los estados-nación) no solo no pueden ser conocidos en su totalidad a partir del conocimiento de las partes, sino que, por ende, no podemos ni predecir su emergencia y comportamiento ni prescribir las formas que podrían tomar a través del diseño. El desconocimiento de este hecho ha sido el talón de Aquiles de la ciencia moderna y una de las fuentes de la crisis ambiental. Ahora bien, esto no quiere decir que lo emergente sea meramente "espontáneo". Para el caso de los movimientos sociales, como sugerí en *Territorios de diferencia*

(Cap. 6),[3] podemos hablar de dos dinámicas: auto-organización, y "alter-organización"; en esta última entrarían todas aquellas prácticas donde la acción del humano juega un papel importante (tanto las problemáticas, como las "jerarquías", como las "mallas" o *meshworks*). Para mí, la clave es cómo armonizar estos diversos tipos de auto y alter-organización. En sus mejores momentos, los movimientos sociales logran algo de esta armonización, convirtiéndose en sociedades y mundos en movimiento. Se me ocurre que esta es una de las lecciones más dicientes del excelente libro de Raquel Gutiérrez Aguilar, *Los ritmos del Pachakuti*.[4] Pero antes de decir algo sobre este libro, valga la pena una aclaración inicial sobre algunos de los puntos fuertes, en mi opinión, del pensamiento de la complejidad.

La pregunta clave de la teoría de la complejidad es cómo surge el orden a partir de la dinámica compleja de la materialidad –su "desdoblamiento" o despliegue dinámico– a través de procesos inusitados que no pueden ser comprendidos con base al entendimiento de las propiedades de los elementos que componen la entidad o sistema en cuestión. La complejidad es la ciencia de las formas emergentes, de cómo estas alcanzan coherencia y consistencia a pesar de todo, de la danza entre orden y desorden (Notemos de paso que la teoría social ya no se hace esta pregunta; una vez abandonados el concepto de "totalidad", las nociones orgánicas de sociedad y abstracciones tales como las de estructuras sociales, nos quedamos sin teorías fuertes sobre las entidades observables que pueblan el universo de lo social. Hace tiempo, por ejemplo, no se habla seriamente de "hegemonía", quizás desde el importante libro *Hegemonía y estrategia socialista*, de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, de hace ya tres décadas). La emergencia de lo vivo y de lo social involucra procesos tanto lineales (relaciones de causa efecto) como no-lineales (caos), lo cual conduce a situaciones donde no hay predictibilidad ni control, pero sí inteligibilidad, a un alternar entre convergencia (alrededor de un atractor) y divergencia

3. *Territorios de diferencia: lugar, movimiento, vida, redes,* Popayán, Envión, 2010.
4. Raquel Gutiérrez Aguilar, *Los ritmos del Pachakuti*, Tinta Limón Ediciones, Buenos Aires, 2008.

dentro del dominio demarcado por este (podemos pensar en la relación entre mundos parcialmente conectados en términos de esta dinámica de convergencia y divergencia). Un corolario importante de este enfoque es que el control de los fenómenos naturales, como lo pretendía la ciencia reduccionista, se nos escapa de las manos, dada la no predictibilidad de los procesos. De esta realización, los biólogos Solé y Goodwin derivan una conclusión importante: "Hay otras opciones, tales como participar en vez de controlar, es decir, reconocer que podemos ejercer influencia sobre estos sistemas complejos, y proceder con cautela en esta tarea dada la no predictibilidad de nuestras acciones y sus consecuencias. (...) La complejidad nos muestra que vivimos en un universo fascinante pero contra-intuitivo. (...) El estudio de la complejidad y los fenómenos emergentes está abriendo las puertas a una biblioteca nunca antes explorada, llena de libros increíbles con ideas inesperadas" (2000: 28, 303). ¿Aplicará esto en alguna medida a la teoría social y al diseño?[5]

Hablemos por un momento de *Los ritmos del Pachakuti* en este contexto. Con frecuencia me encuentro recomendando el libro de Raquel como el mejor tratado para pensar sobre las posibilidades

5. Hay muchísimos conceptos de la complejidad (especialmente biológica) que son bastante sugerentes para la teoría social; pocos de ellos han sido explorados desde esta perspectiva (ej., sensibilidad a las condiciones iniciales; *path-dependence*; *power laws*; *self-organized criticality* (criticalidad auto-organizada); cambio de fase o de estado; espacio de posibilidad; *excitable media*; co-evolución; simbiosis; *feedback* positivo; *symmetry breaking*; etc.) Me intrigó por un tiempo la noción de "estigmergia", por ejemplo, que sugiere la existencia de mecanismos de cooperación espontánea entre agentes que propician acciones recursivas en las cuales la estructura emergente misma en proceso (por ejemplo, un hormiguero que empieza a conformarse) se convierte en una fuente importante de información para los agentes individuales. Para el caso de movimientos sociales o momentos de insurrección, esto sugeriría que ciertos tipos de coordinación descentralizada basada en actividad estigmérgica hace que los participantes responda a estímulos generados por las formas emergentes (no solamente en base a la coordinación directa entre los miembros del movimiento o entre los diversos movimientos u organizaciones). La idea de procesos sociales "en construcción" adquiere así otras facetas. Sobre el concepto de estigmergia en sistemas biológicos, véase Camazine, Scott, et al., *Self-Organization in Biological Systems,* Princeton University Press, 2001.

de transformación social en el continente –por ejemplo, para abordar la pregunta de si podría ocurrir un Pachakuti como el que se dio en Bolivia entre el 2000 y el 2005 en países como México y Colombia–. No es una hipótesis descabellada, me parece, dado el estado de crisis y desestructuración de instituciones y discursos en ambos países. Más allá de esta pregunta, releer este libro a la luz de las nociones de la complejidad es todo un descubrimiento. No debemos olvidar que Raquel ya nos había preparado para ello con su crítica al "paradigma moderno-mecánico" en sus anotaciones sobre las nuevas filosofías de la ciencia en su penetrante y clarividente recuento de su actividad política, *¡A desordenar! Por una historia abierta de la lucha social*,[6] que muy probablemente la remontó a sus estudios tempranos de matemáticas. No podré detenerme en detalle en su argumento, pero diría que su estrategia teórica, cuidadosamente elaborada en el Prefacio, y su insistencia en "la comprensión práctica" de los acontecimientos insurreccionarios del 2000-2005 detenta las marcas del pensamiento de la complejidad. Así, al afirmar que "[e]xisten momentos históricos en los que los conflictos, antagonismos y desgarramientos internos en una sociedad desbordan todo el andamiaje diseñado para su administración y encauzamiento" (19), nos está hablando de dinámicas no lineales, de la dialéctica del orden y el desorden, del "trastrocamiento y fuga" con respecto a los órdenes instituidos y la emergencia de modos de autorregulación de la convivencia social más allá del estado y del capital. Apela, de hecho, al concepto de "cambio de estado" en la transformación sustancial de las configuraciones sociales. Al hacerse la pregunta, en cada uno de los rigurosamente documentados capítulos empíricos, de "¿quiénes se movilizan?, ¿qué hicieron? y, ¿qué buscaban" (59), se acerca a ciertas metodologías de las ciencias de la complejidad. Cada serie de eventos, podríamos decir, nos adentra en la dinámica de auto-organización y alter-organización que desembocaron en el Pachakuti que terminara con la elección de Evo Morales, y que eventualmente se re-compusiera alrededor del atractor capital-estado,

6. Raquel Gutiérrez Aguilar, *¡A desordenar!*, Tinta Limón Ediciones, Buenos Aires, 2016.

sin lograr estabilizar aquel otro modo de regulación social por fuera, contra y más allá del orden social establecido (p. 46).

Los ritmos del Pachakuti nos deja una serie de metodologías y preguntas claves planteadas de forma lúcida y contundente, incluyendo aquellas de cómo "construir y pensar maneras de desconfigurar permanentemente el orden instituido desde distintos niveles y en distintas cadencias pero, eso sí, de manera expansiva y permanente aunque discontinua, es decir, pautando ritmos, generando cadencias" (21) y sobre "la posibilidad de alterar la realidad social de manera profunda para conservar, transformando, mundos de la vida colectivos y antiguos y para producir formas de gobierno, enlace y autorregulación novedosas y fértiles" (351). Pensar en Colombia y México desde esta perspectiva requeriría adaptaciones pero sería un ejercicio fructífero. ¿Se podrían estar asentando en estos dos países las condiciones para un Pachakuti?[7]

Exploré otras posibles aplicaciones de los enfoques de la complejidad y los entramados (*assemblages*) en el último capítulo de *Territorios de diferencia*, particularmente la "ontología social" de Manuel de Landa y el enfoque de redes de Tiziana Terranova. Allí ya aparecían los conceptos de agencia distribuida, la política de lo virtual y una discusión inicial del giro ontológico desde la perspectiva de complejidad y redes, donde hablaba de "actores-redes subalternas". Quise demostrar, aunque sin duda con demasiada rapidez, por qué la trayectoria del PCN (Proceso de Comunidades Negras) podía entenderse como una articulación entre auto y alter-organización la cual, hasta cierto punto, ha funcionado, aunque requiriendo un esfuerzo inmenso y a veces altos costos. Hoy quizás hablaría de una rizomática subalterna, y me atrevería a vislumbrar algunas nociones para el diseño, tales como la "interoperabilidad entre mundos" (acople estructural), procesos auto-catalíticos en la conformación de mundos, etc.

7. Los trabajos de Félix Patzi Paco, Raúl Zibechi y Pablo Mamani sobre los mismos procesos o procesos relacionados en Bolivia resuenan con el enfoque de Gutiérrez Aguilar, aunque más directamente surtiéndose de la teoría de sistemas, Maturana y Varela, o Deleuze y Guattari.

Menciono esto para preguntarme, ¿nos estaremos acercando a una práctica donde articulemos de forma más reflexiva –e, idealmente, efectiva– auto-organización y alter-organización? ¿Podríamos pensar en "mundos distribuidos" en el pluriverso movidos por procesos de conver/diver-gencia y de los cuales podría depender la constitución política del futuro, los futuros, la futuralidad?[8]

Quisiera, para terminar esta segunda respuesta que ya se alargó bastante, volver sobre un tema relacionado pero poco explicado en el texto, y es el lugar del pensamiento racional y la voluntad proyectual dentro de los procesos de diseño autónomo y en el trabajo con colectivos comunalitarios. Mencioné en varias partes, sin enfatizarlo, que tanto autores como Illich, Varela, Ingold, Plumwood y Leff como los proponentes de las transiciones no descartan las prácticas de ser, hacer y conocer que acompañan las ontologías dualistas y de la separación, tales como el conocimiento abstracto, las representaciones objetivantes, las relaciones causa-efecto, y tecnología en sí –más bien rechazan su hegemonía y la marginalización de otras formas de ser˜conocer˜hacer que efectúan, mientras que visibilizan sus limitaciones para entender la experiencia y, en última instancia, la vida–. Su objetivo, entonces, es resituar estas prácticas como opciones onto-epistémicas y sociales particulares. Al resituarlas, se re-dimensiona su posible uso, siempre y cuando se subordinen a los principios del sentipensar y el hacer relacional. Hay, sin duda, una tensión inherente a este posicionamiento, que Varela por ejemplo busca abordar a través de su noción de "reflexividad encarnada".

8. Sé que todo esto suena mucho a "ciencia", o quizás a un conocimiento científico arcano o esotérico. Soy consciente de la presencia de los fantasmas de la socio-biología, el reduccionismo genético y las interpretaciones eugenésicas de la raza, todos estos problemas que comenzaron en la biología y se instalaron en lo social. Digamos, en el espíritu del constructivismo posestructuralista, que aprender de las ciencias de la complejidad involucra pensar en ensamblajes construidos desde un continuo de la experiencia y la materia donde no hay separación entre lo biológico y lo social. De ser así, las lecciones vendrían simplemente de un tipo de teoría y estudio (la complejidad) a otro (la teoría social) y no de un ámbito pre-constituido ("lo natural") del cual las ciencias de la complejidad tendrían la nueva verdad (Escobar 2010: 322).

La activista e intelectual nasa Vilma Almendra ha propuesto recientemente una noción que me parece muy sugerente. Al preguntarse por el papel del pensamiento crítico entre las comunidades indígenas afirma: “El pensamiento crítico, como lo vemos y como se expresa en nuestra comunidad, es uno de los flujos de vida de la Madre Tierra, es decir, que el pensamiento crítico comunitario nos ha permitido estar en movimiento”.[9] El pensamiento crítico, en otras palabras, surge de la misma dinámica de la vida, y, en algún momento, se convierte en herramienta esencial para continuar siendo un pueblo en movimiento, para “[p]ensar críticamente, no solamente ver y actuar contra el enemigo externo, sino también identificar el enemigo interno y reconocernos en la hidra que nos habita” (62). De allí surgen los mandatos nasa de “ser, pensar y actuar”, “palabra y acción en el espíritu de la comunidad” y “caminar la palabra”. La idea la continúa Manuel Rozental en su discusión del desafío ante la hidra capitalista que se agudiza: “el desafío que nos convoca a unir palabra y acción es el reconocimiento y abordaje de temas o asuntos críticos, amenazas y alternativas de las que depende nuestra pervivencia y la de la vida misma en cada territorio y en todo el ámbito de la Madre Tierra”.[10] Me parece que aquí hay tres formas de pensamiento en juego: el pensamiento que toma distancia del mundo a conocer (cartesiano, especialmente en relación al “enemigo”); la reflexión encarnada; y el sentipensar continuo con la Tierra-comunidad que surge del dolor y que alimenta la esperanza, quizás el ancla más importante para el deseo de pervivir como pueblo comunalitario. Este trasegar onto-epistémico parecería caracterizar muchas luchas de los pueblos-territorio hoy en día.

El pensamiento crítico de las comunidades surge entonces de las entrañas de las situaciones que viven. ¡Claro! Surge como necesidad

9. V. Almendra, “Una mirada al pensamiento crítico desde el hacer comunitario”. En: J. Regalado, coord., *Pensamiento crítico, cosmovisiones y epistemologías otras, para enfrentar la guerra capitalista y construir autonomía*, pp. 61-78, Universidad de Guadalajara, 2017, p. 61

10. M. Rozental, “¿Guerra? ¿Cuál guerra?”. En: J. Regalado, coord., *Pensamiento crítico, cosmovisiones y epistemologías otras, para enfrentar la guerra capitalista y construir autonomía,* pp. 93-124, Universidad de Guadalajara, 2017, p. 65.

de las dinámicas comunalitarias, del ser-comunal, de la historicidad de los mundos relacionales, quizás como un salto en complejidad-conciencia,[11] ubicando a los pueblos-territorio en un lugar muy especial dentro del pensamiento crítico. Es por esto que la epistemología del diseño autónomo tendrá que ser una "epistemología otra", una epistemología apropiada ya no a la forma-Hombre sino a la forma-Tierra de la vida. Desarrollo esta idea en un texto reciente basado en el enunciado nasa, históricamente novedoso, de "La Liberación de la Madre Tierra". Muy brevemente: si con el fin de la Época clásica (en el análisis foucaultiano de las epistemes) las fuerzas de lo humano cesaron de producir la *forma-Dios* para enactuar la *forma-Hombre,* ¿por qué no atreverse a pensar que con la activación política de las configuraciones onto-epistémicas a la cual asistimos en el presente, y de la cual el pensamiento nasa y de los pueblos-territorio son enunciados contundentes, empezamos nuestro viaje hacia la era de la "forma-Tierra", la forma-Pacha, la forma Gaia, la era Ecozoica, o era de la casa de la vida? Ya no hablaríamos de *Incipit Homo*, como dice Deleuze ("aquí comienza el Hombre")[12] como en la modernidad, sino *Incipit Terra*, propio de la formación onto-epistémica Ecozoica: estaría comenzando, finalmente, la era de la Tierra. Las fuerzas de lo humano estarían entrando en relación con otras fuerzas del afuera, y estas no pueden ser otras que las de la tierra liberada. Se plegarían a una nueva dimensión de la finitud, pero desde la relacionalidad y la vida, no desde la finitud definida por las concepciones modernas de historia y economía con su noción de acumulación y su marcada teleología.

Hacia el final de su libro sobre Foucault, Deleuze se pregunta si la forma-Hombre, tan detalladamente mapeada por Foucault, "ha sido buena" para la vida. Se pregunta: ¿Ha servido para evitar que los hombres existentes tengan una muerte violenta? (...) Si las fuerzas en el hombre solo componen una forma al entrar en relación con fuerzas del afuera, ¿con qué nuevas fuerzas corren el riesgo de entrar en relación ahora, y qué nuevas formas pueden surgir que ya

11. Como pudieran haber dicho Teilhard de Chardin o Maturana y Varela.
12. Gilles Deleuze, *Foucault,* Barcelona, Paidós, p. 163.

no sean ni Dios ni el Hombre?" (167, 168). A la segunda pregunta, sobre las nuevas fuerzas con las que entra en contacto ahora el llamado "Hombre", podemos sugerir que esta es la fuerza de la Tierra, y que los pueblos-territorio están mejor sintonizados con ella; no es "el Hombre" quien liberará la vida, sino estos pueblos quienes al liberar la Tierra liberarán la vida, como bien lo dicen tantas frases del archivo nasa como las que usé en el libro.[13]

Por momentos, la noción de la comunidad que trabajás aparece casi sin fisuras. Hablás, sin embargo, de la realización de lo comunal como formas no liberales de la política y la organización social y das cuenta de una de las discusiones que creemos más interesantes y productivas de América latina en este momento. ¿Cómo hacer para no proyectar una imagen idealizada? Justamente nos interesa pensar esos "modos amplificados de cooperación no estatista" en sus mixturas, contradicciones, problemas y no como espacios límpidos.

Soy consciente de este problema y de no haberlo tratado adecuadamente en el libro. Parte del problema se debe a haber utilizado ejemplos "gruesos" de las ontologías relacionales comunalitarias, sin mayor detalle, aunque va más allá de esto (creo que también apunta a ciertos problemas en la teoría social actual y sin duda a apegos y trabas personales). Así que acojo esta pregunta para clarificar algunas cosas. Invocaré varios conceptos-métodos no esencialistas que nos permiten investigar los nuevos regímenes culturales de persona y comunidad que emergen en los territorios del Sur Global de manera particularmente rica, incluyendo los siguientes: el afropolitismo (Achile Mbembe); sociedades abigarradas, economías barrocas y pragmatismo vital (Silvia Rivera Cusicanqui y Verónica Gago); múltiples mundos en conexión parcial (Marisol de la Cadena); y "captura colonial-moderna del mundo-aldea", de Rita Segato. Estos dos últi-

13. Ver A. Escobar, "La forma-Tierra de la vida: el pensamiento *nasa* y los límites del episteme de la modernidad", Coloquio Internacional "Saberes Múltiples y Ciencias Sociales y Políticas", Universidad Nacional, Bogotá, oct 18-21, 2016.

mos los reseño muy brevemente en la Conclusión e Introducción del libro, respectivamente, pero quisiera volver por un momento sobre ellos en el contexto de la pregunta.

Achile Mbembe, el teórico camerunés de la poscolonia africana, ha acuñado un término que me parece apto para empezar a discutir la pregunta, el "afropolitismo", el cual caracteriza de la siguiente manera: "la conciencia de la imbricación del aquí y el allá, la presencia del allá en el aquí y viceversa, la relativización de las raíces y de las formas primordiales de pertenencia, así como cierta forma de acoger, con plena conciencia de su proveniencia, lo extranjero, lo extraño y lo distante, esa capacidad para reconocerse a uno mismo en la cara de otro y de valorar las trazas de lo distante en lo próximo, para domesticar lo no-familiar, para lidiar con todo tipo de contradicciones, en resumen, esa sensibilidad cultural, histórica y estética, esto es lo que sugiere el término 'Afropolitismo'".[14]

¿Cómo no aceptar que esta apertura es hoy en día, y desde hace mucho tiempo, parte integral de la gran mayoría de los grupos sociales del mundo? Uno de los conceptos más dicientes a este respecto en nuestro continente es el de comunidades y modernidades "abigarradas", cuyo desarrollo por Silvia Rivera Cusicanqui discuto de forma muy parcial en el libro. Quisiera aquí mencionar otra fuente que me parece de suma importancia con relación a la pregunta que nos atañe, y es el libro reciente de Verónica, *La razón neoliberal* (Gago 2014). Desafortunadamente, cuando este libro llegó a mis manos *Autonomía y diseño* ya estaba en imprenta, pues me hubiera servido mucho para trabajar estos temas. El libro conversa y se complementa con la obra de Silvia, particularmente su noción de las lógicas abigarradas, que Verónica encuentra en las "economías barrocas" de las grandes ferias informales populares, tales como La Salada, en la periferia de Buenos Aires. Estas "neo-comunidades transnacionales" que Verónica describe en su inspirador libro, las encontramos a lo

14. De su obra, *Sortir de la grande nuit: Essai sur L"Afrique decolonisée*, Paris, Editions de La Découverte, citado en Ryan T. Skinner, *Bamako Sounds: The Afropolitan Ethics of Malian Music*, University of Minnesota Press, 2015, pp. 1-2.

largo y ancho del continente, y las ferias –con frecuencia creadas por migrantes indígenas, campesinos y de otros sectores populares– son quizás los espacios por excelencia de su despliegue. Sus "microeconomías proletarias" dejan entrever un tipo de cálculo racional que sin embargo no es el mismo cálculo liberal, ya que entreteje los deseos personales y familiares con las prácticas comunitarias, creando una nueva especie de personas transindividuales, siempre construidas en relación. Las ferias son simultáneamente actividad precaria e innovadora, y de ellas podría decirse que están al mismo tiempo dentro y fuera del capitalismo. Con su pluralización de lógicas barrocas económicas y sociales, las ferias nos presentan otra cara (y una cara "otra") de la flexibilización posfordista.

Las racionalidades populares que habitan las ferias propician ensamblajes heterogéneos que a su vez constituyen una heterotopía labrada a partir de transacciones abigarradas donde ciertos valores de la modernidad, tales como la inclusión, se desmoronan y reinventan, a medida que la gente intenta crear sus propias formas de bienestar. Entender la complejidad operativa de estos entramados requiere atención a las contradicciones y tensiones cotidianas, donde las reglas se alteran incesantemente en una especie de acumulación fractal que recorre el planeta, pues con su pragmatismo vital estos ensamblajes forman redes globales de informalidad. En ellas, la cohesión la marcan las fiestas y rituales, enactuando un anacronismo absolutamente contemporáneo que desafía todo modelo de mestizaje e hibridez, toda resistencia anti-moderna a ultranza, y que sin lugar a duda no tiene nada que ver con el discurso arcaizante de lo originario.[15] "La feria", para resumir, "es un espacio espeso, de múltiples capas, sentidos, transacciones. Un espacio abigarrado que simultáneamente abriga tradiciones y es herético respecto de muchas de ellas, que se dispone como ámbito celebratorio y de disputas,

15. En relación a este discurso hago una aclaración: el concepto de lo "ancestral" (importante para movimientos afrocolombianos entre otros, y que discuto en relación a la autonomía en el Capítulo 6), no pertenece a la misma formación de lo "originario". Como lo dicen a veces los activistas, la esencia de lo ancestral es mirar hacia el futuro.

como momento de encuentro, consumo y diversión. (...) [L]o abigarrado aquí no es, sin embargo, un rasgo cultural o una diferencia colorida, sino el sustento de la desmesura de estas economías" (p. 80, 81); refleja, por así decirlo, "la eterna ironía de la comunidad" (103).

Pasemos al tercer concepto-método para la investigación de lo comunal, su potencial y transformaciones. Queda muy claro, en el trabajo de Marisol de la Cadena, que no hay ninguna separación tajante entre el ayllu y los mundos dominantes. Los runakuna participan en las formas occidentales de economía, de temporalidad, de institución de lo social. Pero esto no es solamente lo que define a estas comunidades. Aquí entran a jugar un papel importante tres conceptos novedosos para entender la inter-relación e inter-afectación de los mundos ayllu y modernos: conexiones parciales, "pero no solamente" y divergencia entre mundos. El concepto de conexiones parciales (derivado principalmente de la antropóloga inglesa Marilyn Strathern) "hace posible el análisis de cómo ellos [los diversos mundos] aparecen los unos dentro de los otros y al mismo tiempo continúan siendo distintos" (2015: 33). Nos permite conceptualizar los mundos (por ejemplo, indígenas y no-indígenas) con todas sus relaciones íntegramente implicadas, sin dividirlos en partes separadas y antagónicas.

Algo parecido sugiere Mariano Turpo a la antropóloga con la expresión "pero no solamente" en varias de sus conversaciones –por ejemplo, que su lucha era por la tierra, o enactuaba prácticas que el estado reconocía, o que Ausangate es una montaña o un ser sagrado, a todos los cuales Mariano le agregaría, "pero no solamente"–. Este "no solamente" nombra el "exceso" donde reverbera todo aquello que el estado, la modernidad y los expertos no pueden reconocer porque surge de una formación onto-epistémica radicalmente diferente, aunque siempre en conexión parcial con los mundos modernos. Este exceso constituye el fundamento de la diferencia radical, aquella que no puede ser acomodada dentro de las nociones modernas de la ciencia, la política, o lo real. Excediendo toda traducción, "estas prácticas [en-ayllu] continúan construyendo mundos locales, usualmente en interacción y co-habitación mutua con prácticas representacionales"

(p. 99).[16] Una consecuencia fundamental son los "desacuerdos ontológicos", los cuales "surgen de prácticas que hacen que los mundos diverjan aun en el mismo movimiento por el cual continúan conectándose los unos a los otros" (279). Estas prácticas de "divergencia" (concepto que presta de Isabelle Stengers) nos permiten pensar en las múltiples formas en que muchos mundos subalternos rehúsan convertirse a los términos modernos (ej., la separación entre humanos y no-humanos) aunque al mismo tiempo participen en ellos. La divergencia, por último, nos ofrece un criterio para una política (y diseño) decolonial.

Es aquí donde encuentro de gran valor los aportes de Rita Segato, cuyos libros cayeron en mis manos después de haber concluido *Autonomía y diseño*.[17] Menciono brevemente en la Introducción la distinción que hace Rita entre "mundo-aldea" (comunal) y "mundo-estado". Lo interesante en su concepción de lo comunal es que llega allí al resituar la explotación de la mujer (el patriarcado) "del borde al centro". Su investigación del tránsito de las sociedades comunalizadas a la colonialidad-modernidad la lleva a concluir que la "minorización" de la mujer involucrada por dicho tránsito es la dinámica central de la des-comunalización y des-domesticación de la vida social, además del eje principal de múltiples violencias. Esta conceptualización nos ayuda a mantener abierta la viabilidad histórica de aquellas sociedades "regidas por patrones comunitarios y colectivistas de convivencia o en las cuales todavía puede ser encontrado el tejido comunitario, si no ileso, por lo menos reconocible y vital" (2016: 93). Más resistentes a la captura por el diagrama patriarcal, las mujeres –que en el mundo-aldea estaban co-constituidas con el hombre en una dualidad recíproca y fluida, así fuera subordinada– están hoy en día en la avanzada

16. Aquí debo resaltar otra consecuencia: mientras que el estado (y la teoría social) se mueve en el dominio de la representación, las prácticas en-ayllu incluyen tanto prácticas representacionales como no-representacionales. La negación de estas últimas, o su reducción a términos estabilizados dentro de la modernidad en toda traducción, surge como una dimensión importante de la colonialidad.

17. Ver especialmente Rita Laura Segato, *La guerra contra las mujeres*, Madrid, Traficantes de sueños, 2016.

de esta lucha teórico-política, como lo demuestran las comunidades autónomas zapatistas entre otras, donde es la re/construcción diaria del tejido comunalitario por las mujeres la que crea las bases reales de la autonomía. En el mundo-aldea, los espacios femeninos, aunque pudieran estar "subordinados en prestigio" a los masculinos, eran "ontológicamente plenos", es decir, no estaban "englobados" por los espacios masculinos ni reducidos a su lógica (94, 95). A medida que la colonialidad-modernidad gana terreno, estarán cada vez más definidas por las prácticas patriarcales, "pero no solamente". "Es por esto", concluye, "que deberíamos poder reclamar la restitución de la plenitud ontológica de los espacios de la vida femenina y la capacidad del derecho de las mujeres de hablar al interés general desde su parcialidad" (95). Hay aquí un importante principio de diseño.

La lectura histórica animada por estos conceptos-método sugiere que la comunalidad es producto de la relación entre mundos parcialmente conectados, que son al mismo tiempo relaciones de poder. Por eso en el libro preferí hablar de "lo comunal" más que de lo "comunitario" y el neologismo "comunalitario" me parece aún más apto para desplegar la fenomenología de las experiencias no-dualistas o parcialmente no-dualistas en toda su amplitud. Como bien lo dice el intelectual Oaxaqueño Arturo Guerrero en un texto reciente, "La comunalidad es el predicado verbal del Nosotros. Nombra su acción y no su ontología. Verbos encarnados: comer, hablar, aprender... realizados colectivamente sobre un suelo. Sólo existe en su ejercicio. (...) La comunalidad sólo puede ser entendida en su relación con el exterior no comunal, es decir, con la sociedad económica. Esta es la *espiral afuera*: inicia con una *imposición* externa, la cual desata, o no, una *resistencia* interna, y deriva en una *adecuación*. Este resultado es *lo propio* y el Nosotros." De esta visión derivan sugerentes conceptos para el diseño y la acción política, tales como los de "compartencia", "comunalicracia" y "hospedaje mutuo" entre mundos.[18]

18. Arturo Guerreo, "Communality", en: A. Kothari, F. Demaria, A. Acosta, A. Salleh y A. Escobar, editores. *The Postdevelopment Dictionary: A Guide to the Plurivese*. Londres: Zed Books, en preparación.

Frente a los diseños que separan mundos –literalmente a través de muros, como en Gaza, Ceuta y Melilla, la Jungla de Calais, y por supuesto la frontera entre México y Estados Unidos, y, de maneras más o menos explícitas a través de todo diseño concebido dentro de las ontologías de la separación– surgen otros principios para el diseño relacional y autónomo. Ya sea que se trate de "runakunas" que co-existen y co-emergen con seres-tierra; de neo-comunidades transnacionales rurales o urbanas o de aquellas que pueblan, así sea transitoriamente, sus múltiples interfaces; de economías y comunidades abigarras; o de colectivos intensamente comunalitarios o en proceso activo de re-comunalización y quizás de re-domesticación de la vida –en todas estas instancias, queda claro que estos diseños siempre involucrarán más de un mundo, es decir, que tendrán lugar en entramados de divergencia y convergencia–. De allí la importancia de mantener perspectivas intra e inter-ontológicas en toda práctica de diseño.

Dejemos que sea Rita Segato quien elocuentemente nos resuma y amplíe algunos de los argumentos sobre lo comunal:

> Hay que rehacer las formas de vivir, reconstruir comunidad y vínculos fuertes, próximos, al estilo y con las "tecnologías de sociabilidad" que comandan las mujeres en sus dominios, localmente arraigados y consolidados por la densidad simbólica de un cosmos alternativo, disfuncional al capital, propio de los pueblos en su camino político, estratégico e inteligente, que les permitió sobrevivir a lo largo de quinientos años de conquista continua. Hay que hacer la política del día a día, por fuera del Estado: retejer el tejido comunitario, derrumbar los muros que encapsulan los espacios domésticos y restaurar la politicidad de lo doméstico propia de lo comunal. (...) *Elegir el camino relacional es optar por el proyecto histórico de ser comunidad*. (...) es dotar de una retórica de valor, un vocabulario de defensa al camino relacional, a las formas de felicidad comunales, que pueda contraponerse a la poderosa

> retórica del proyecto de las cosas, meritocrático, productivista, desarrollista y concentrador. *La estrategia a partir de ahora es femenina* (2016: 106; mis cursivas).

La reorientación del diseño que te proponés, ¿envuelve un balance de la noción de diferencia? ¿En esta perspectiva debe entenderse la idea de un diseño ontológico?

La diferencia, o quizás más acertadamente la diferenciación, es el principio de la vida. A veces digo que la problemática de la diferencia (más allá de la "diversidad") es la que siempre ha animado mi trabajo, desde los movimientos sociales por la diferencia y la preocupación por la biodiversidad biológica hasta, más recientemente, la ontología como un lenguaje de la diferencia más radical que el de "cultura". De lo biológico y lo social a lo ontológico, la diferencia nos remite a las formas del ser pero fundamentalmente al devenir. Hoy en día, como he enfatizado en las respuestas anteriores, la problemática de la diferencia tiene dos de sus discursos de articulación más fuertes en la comunalidad y la autonomía.

Hay siempre una tensión entre ser/estar y devenir. En las últimas décadas, muchos movimientos sociales han intentado desplazarse inteligentemente a lo largo de esta tensión, navegando del mejor modo posible la dialéctica de la igualdad y la diferencia. Es el caso del PCN (Proceso de Comunidades Negras) que analizara en *Territorios de diferencia* (Capítulo 5); fecundado desde sus inicios por una verdadera pasión por la diferencia, poco a poco ha ido articulando la lucha por la diferencia con la preocupación por los derechos y la igualdad, especialmente en su lucha contra el racismo. Esta rearticulación no significa que su nueva meta sea la "inclusión"; su voluntad sigue siendo decididamente "minoritaria", es decir, resistente a su recodificación por la axiomática capital-estado-ciudadanía, aun en medio de múltiples tropiezos.

Pero me parece que la cuestión de la diferencia nos transporta, si así lo deseamos, a pensar la relación entre lo real y lo posible de otra

forma, hacia nociones más abiertas de lo posible. Lo resumo con la siguiente frase: *Otro posible es posible*, y lo explico. Por un lado, podemos hablar de la liberación del campo de lo virtual de su encerramiento por visiones estrechas de lo posible. Uno de los argumentos más fuertes del neo-realismo y de la apertura al lenguaje de múltiples mundos o pluriverso, me parece, ha sido precisamente redefinir la política de lo real. La política de lo real redefine la política de lo posible, y viceversa. Al adoptar una perspectiva de diferencia radical, anclada a su vez en una visión de relacionalidad fuerte, nos vemos obligados a multiplicar los reales y, por tanto, a redibujar el mapa de lo posible. De forma más desprevenida, diría que los posicionamientos que las y los lectores encontrarán en este libro oscilan entre pragmatismo y utopismo. Otros posibles son posibles.

Situarse en el "locus fracturado" del cual nos habla María Lugones, por otro lado, nos hace increíblemente conscientes de los "otros reales" donde habitan los subalternos. El hecho de que con frecuencia (no siempre) estos otros reales estén marcados por una relacionalidad fuerte, con todas sus contradicciones, nos conmina a abandonar "el real" único de la modernidad capitalista patriarcal. Otros reales están siendo enactuados siempre, de forma más visible en el fragor de las luchas ontológicas, como las que encontramos en tantos casos de conflictos territoriales y ambientales. Atreverse a pensar en esos otros posibles, con la certeza de que serán descalificados por muchos como localistas, insuficientes, no realistas o románticos, es en sí mismo un acto político importante, cuando lo que impera (desde la derecha y las izquierdas convencionales) es un tipo de "realismo crónico" que atrapa a sus sujetos en la re-enacción de lo conocido a partir de una noción bastante empobrecida de lo real.

Las y los activistas e intelectuales indígenas, de quienes aún tenemos tanto que aprender, con frecuencia nos ilustran esta praxis de la diferencia, la cual es tanto afirmación como apertura, divergencia y convergencia. Más que cosmovisión per se, enfatizan la cosmoexistencia, la cosmoviviencia, la cosmoacción, el cosmoser, el sentipensar

y el co-razonar, es decir, prácticas de conocimiento y re-existencia "otras" que enactúan una comunalidad sin banderas.[19]

Ha sido muy importante tu crítica temprana a la ideología del "desarrollo" para el tercer mundo y en particular la fábula de poblaciones fracasadas que necesariamente implicaba. ¿Cómo explicar tu recorrido de la "crítica al desarrollo" a la noción de "diseño para la autonomía"? ¿Es también un debate con los impulsos neo-desarrollistas del presente?

No traté de actualizar en el libro los debates sobre el desarrollo y el posdesarrollo, con excepción de la discusión sobre el Buen Vivir y las alternativas al desarrollo en el Capítulo 5, en buena medida porque es un tema que he tratado extensamente en escritos anteriores. Quisiera resaltar la enriquecedora renovación de estos debates en América latina por intelectuales como Eduardo Gudynas, Maristella Svampa, Gustavo Esteva, Alberto Acosta y Edgardo Lander y por los colegas congregados alrededor del Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas del Desarrollo, patrocinado por la Fundación Rosa Luxemburgo de Quito. Hay aquí una gran riqueza de pensamiento crítico y propositivo que no encuentra parangón en ninguna otra región del mundo, aunque continúa habiendo cierto debate sobre el posdesarrollo en la academia anglo-americana.

En una conversación reciente con Gustavo Esteva, resaltábamos la importancia de renovar la pregunta de qué significa "estar más allá del desarrollo".[20] Allí, planteaba la existencia de tres modelos de cooperación; frente a la primera, la "asistencia para el desarrollo" (tipo Banco Mundial y ONG convencionales), decía que hay que ser firmes en seguir cerrándole las puertas en toda comunidad. La pa-

19. Algunos de estos puntos los discuten en una conversación reciente la poetisa y machi Mapuche Adriana Paredes Pinda y el intelectual indígena ecuatoriano Patricio Guerrero. Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=tAv2qHLDCCE&t=135s>.
20. Gustavo Esteva y Arturo Escobar, "El posdesarrollo a los 25: sobre "estar estancado" y avanzar hacia Adelante, hacia los lados, hacia atrás y de otras maneras", *Revista Polisemia*, Fundación UniMinuto, Bogotá (en imprenta).

rodia de preocupación social llamada "los objetivos del desarrollo sustentable" promovida por estas instituciones es solo el barniz de un despojo cada vez más profundo y descarado; refuerza procesos colonialistas. (Las visiones neo-desarrollistas en el continente caen en esta categoría). En segundo lugar, hay un cierto tipo de "cooperación como, o para, la justicia social" (tipo Oxfam), cuya intención es promover la justicia social, la sostenibilidad ambiental y los derechos humanos a través de proyectos con grupos de base. En este caso yo diría: mantengamos la puerta abierta para ellos, mientras presionamos para que se movilicen hacia la tercera opción. Esta última opción podría denominarse "cooperación para las transiciones civilizatorias," o "cooperación para la autonomía", aunque tal vez ni siquiera deberíamos llamarla cooperación; las organizaciones interesadas en esta opción serían, a mi parecer, los aliados naturales del posdesarrollo. Esta forma superaría el binario "nosotros" (los que tenemos) y "ellos" (los que necesitan) y abarcaría a todos los lados en el mismo, aunque diverso, movimiento de transiciones civilizatorias desde una perspectiva de inter-autonomías, es decir, de coaliciones y redes de colectivos y comunidades autónomas, tanto del Norte global como del Sur global. No hay modelos disponibles para este tercer tipo de cooperación solidaria, aunque aquí y allá hay grupos que se acercan (como algunos que conozco en Cataluña).

Regresemos al "ser en-ayllu" una vez más para darle un giro a este debate. Está claro que muchas de las luchas populares, como las lideradas por Mariano y Nazario Turpo, están movidas por "un profundo deseo de reemplazar la biopolítica del abandono" por parte del estado con otra que, en vez de dejar que los runakuna simplemente mueran, reconozca que sus vidas importan; al fin y al cabo lo que está en juego en la relación con el estado es la supervivencia (de la Cadena 2015: 158). Hay dos cosas más que podemos decir a este respecto: primero, la paradoja que yace en el hecho de que los términos que el estado ofrece para remediar este abandono (desarrollo y modernización), desconocen por completo la relacionalidad radical del mundo-ayllu. Entramarse con el estado en estos términos, que también son términos runakuna, es

una tarea necesariamente insuficiente para lograr este reconocimiento. Segundo, que mientras que el estado y el aparato del desarrollo son absolutamente incapaces de entender los mundos comunalitarios, estos con frecuencia tienen un entendimiento sofisticado de cómo estos aparatos de poder funcionan, por un lado, y una conciencia desarrollada de que *sus mundos no son el mundo-estado*. Hago estas últimas anotaciones porque con frecuencia encuentro en ciertos intelectuales una crítica descontextualizada de toda relación entre movimientos sociales u organizaciones de base y el estado como inevitablemente comprometida o una cooptación contraproducente, lo cual también puede serlo, pero no solamente. Habría mucho más que decir sobre esto pero por lo pronto lo dejo allí.

Como lo anota Marisol, la relación entre runakuna y el estado "incluye el deber del estado de modernizar el campo y por tanto de deshacer aquello que no puede reconocer, saltándose el paso de reconocer su existencia" (249). Los runakuna, en otras palabras solo pueden existir como objetos de un mejoramiento futuro. En resumidas cuentas la misión del estado es "dejar que los runakuna mueran, para así hacerlos vivir como ciudadanos modernos" (p. 249). Que en el encuentro con el estado, por ejemplo, los campesinos se auto-describan como "sonsos" o como "viviendo en la ignorancia" no debe tomarse literalmente; como lo analizara lúcidamente la antropóloga boliviana Carmen Medeiros en su tesis doctoral hace más de una década, estas declaraciones revelan la colonialidad del conocimiento y del poder, siglos de férreas jerarquías y de promesas de inclusión y desarrollo no cumplidas.[21] En su relación compleja con el desarrollo y con las entidades que lo agencian –estado, ONG, corporaciones– muchos grupos comunalizados, de este modo, aceptan y rechazan el imperativo biopolítico de "desarrollarse". La hipótesis que alumbro en el libro es si el diseño puede operar como una tecnología política para el posdesarrollo y el Buen Vivir, dada toda esta complejidad.

21. Carmen Medeiros, *The Right to Know "How to Understand": Coloniality and Contesting Visions of Development and Citizenship in the Times of Neo-Liberal Civility*, tesis doctoral, Departamento de Antropología, City University of New York, CUNY, 2004.

El diseño tal como lo proponés toma la tecnología en un sentido opuesto a su unilateralidad capitalista ("economía política del diseño") y la vinculás con lo que surge de las luchas territoriales de América latina en respuesta a lo que llamás "crisis civilizatoria", una crisis que da cuenta, sobre todo, de que estamos inmersos en prácticas que implican un vínculo no virtuoso con la naturaleza; pero esta inmersión pone en juego algún tipo de deseo (no es mera imposición externa y unilateral de lógicas del capital). ¿Qué herramientas, armas o fuerzas en concreto da el diseño tanto contra los nuevos ataques y despojos a lo colectivo que denunciás, como contra este costado "activo" (a nivel deseante, a nivel subjetivo, a nivel de "funcionamiento") de las dinámicas de consumo que funcionan acopladas al extractivismo?

Con esta pregunta continuamos algunas de las temáticas de la anterior. No se ha escrito mucho sobre el deseo en el campo del desarrollo. La investigación del antropólogo colombo-holandés Pieter de Vries durante la década pasada, de inspiración deleuziana, fue importante con respecto a esto. Más recientemente, el politólogo hindú-canadiense Ilan Kapoor ha abordado este tema desde una perspectiva lacaniana, como una crítica a las perspectivas posdesarrollistas precisamente por obviar la importante cuestión del deseo por el desarrollo. El problema, como bien sugiere la pregunta, es mucho más amplio, pues involucra toda la estructura del sujeto deseante de la modernidad capitalista patriarcal. Con la expansión del consumo en las últimas décadas en el Sur Global, y la "mallificación" de América latina (América latina es la región del mundo donde más rápidamente se han estado expandiendo los centros comerciales o "malles" tipo USA, como lo ha mostrado la antropóloga puertorriqueña Arlene Dávila en un reciente libro), la pregunta es cada vez más apremiante.[22]

Para críticos como Gustavo Esteva, el "desarrollo" indudablemente ha llegado a definir la norma universal de la buena vida para muchos,

22. A. Dávila, *El Mall: The Spatial and Class Politics of Shopping Malls in Latin America*, University of California Press, 2016.

independientemente de la medida en que experimenten sus consecuencias negativas día a día. Es un ejemplo de la persistencia de ciertas ideas que, aunque se desmientan constantemente, siguen tan campantes. Por eso podemos llamarlas "creencias". Sospecho, sin embargo, que con frecuencia lo que aparece como "deseo por el desarrollo" es tan solo parcialmente esto, porque también es el deseo de poder vivir con dignidad, de sentir un respiro de la opresión constante por sistemas terriblemente injustos, de tener un sustento confiable y, en el mejor de los casos, de que persevere un mundo marginado. En una sesión reciente donde se discutía la ponencia de Ilan Kapoor sobre este deseo, alguien de la audiencia preguntó: "¿Es el deseo por una lavadora de ropa, deseo por el desarrollo?". Me parece que con esta pregunta del deseo por el desarrollo caemos demasiado rápidamente en la posición conocida de que todo contacto con la mercancía convierte a la persona inevitablemente en capitalista. Aunque hay que tomar este deseo en serio, hay que ir más allá, pues hay mucho más en juego.

Esta es una primera precaución con respecto a la pregunta sobre el deseo por el desarrollo. Una segunda aproximación nos la proporcionan las geógrafas feministas Julie Graham y Catherine Gibson (Gibson-Graham 2006, 2013). Una de sus preguntas claves apunta a la reconstitución de la subjetividad. ¿Cómo podemos cultivarnos, preguntan, como sujetos que deseen algo más que el capitalismo, que deseen otra economía, quizás aún una economía no-capitalista? Los procesos de re-subjetivación de que hablan nos atañen como teóricas/os, pues igualmente preguntan: ¿Cómo podemos cultivarnos como "teóricos de lo posible", más que simplemente de la crítica? ¿Podremos llegar a leer el texto social tanto por instancias de dominación (la tendencia prevalente en las teorías criticas) como por instancias de diferencia y, por tanto, de posibilidad? Lo que estas teóricas sugieren es que hay un vínculo entre práctica política, ética de vida y postura teórica que no siempre tenemos presente. Tomar en serio este vínculo, no está por demás decirlo, requiere que abandonemos nuestras pretensiones "duras" de realidad –es decir, que dejemos de ser los "realistas crónicos" de que hablara con anterioridad–.

¿Puede el diseño ayudar a construir sujetos de otro modo? Entre el sujeto del diseño y el diseño del sujeto (soy consciente de que esto debe "chirriar" en muchos oídos) se abre todo un espacio de práctica, de praxis transformadora, con un amplísimo rango de acción: desde los diseños más modestos y mundanos que pudieran cultivar otras subjetividades, hasta las transiciones civilizatorias. Con Braudel aprendimos que las transformaciones culturales son las más lentas y las menos perceptibles de la historia. Los pueblos indígenas y afrodescendientes han mantenido viva esta conciencia, y es indudablemente lo que mueve a algunas feministas como Rita Segato, Claudia von Werlhof, Betty Ruth Lozano, y Silvia Rivera Cusicanqui a volver una vez más sobre la cuestión del patriarcado desde una mirada histórica profunda. Se trata de *tejer de otro modo* como bien nos lo dicen Yuderkis Espinosa, Diana Marcela Gómez, Karina Ochoa y sus colegas en su importante compendio (2013) –verdadera cartografía de los feminismos autónomos y decoloniales actuales en el continente–. El mismo vocablo de *Abya Yala* que engalana y demarca el subtítulo del libro es un reflejo de que estamos hablando de transformaciones que van desde la subjetividad y el deseo individual y colectivo hasta las transiciones civilizatorias. No hay que escoger entre unas y otras, hay que hacer todo al tiempo.

Más allá de la referencia a algunos movimientos urbanos, los escenarios por los que discurre el libro y que te sirven para pensar la relación entre diseño y autonomía son escenarios rurales, o semi-rurales. ¿Cómo poner en juego tus hipótesis en ciudades latinoamericanas abigarradas? ¿Cómo pensar las formas de vida que quedan en zonas grises (entre la ciudad y lo rural, entre lo comunitario y la privatización de la vida, etc.), formas de vida que no descansan en redes comunales, en experimentaciones comunitarias o contactos con prácticas alternativas?

La cuestión de lo urbano y su lugar en la reorientación ontológica del diseño es uno de los talones de Aquiles más notorios de esta

obra, y no podré agregar mucho más en esta breve respuesta. Concuerdo, hasta cierto punto, con que hay una "ruralización" y "etnización" de los estudios sobre resistencia y movilización social, como bien lo ha analizado el teórico colombiano de los estudios culturales Eduardo Restrepo. Mea culpa. Como es cada vez más aceptado, la separación entre lo urbano y lo rural es espuria. El reciente libro del urbanista y diseñador Felipe Correa demuestra con creces la relación indisoluble que ha existido entre las economías de extracción de recursos y las ciudades –desde la época colonial hasta el febril imaginario híper-modernista de la "integración física de América del Sur", IIRSA– donde diversas zonas de frontera, muchas de las cuales han dado lugar a grandes desarrollos urbanos, han jugado un papel preponderante.[23] Pero aun así, y estando conscientes del gran desafío que representan las ciudades, hoy en día se habla de "nuevas ruralidades" (uno de cuyos rasgos es ver lo rural en su relación con la ciudad), pero rara vez de "nuevos urbanismos", con excepción de algunas tendencias en los estudios urbanos, interesantes pero aun en su mayoría de corte modernista-ecologista. Necesitamos nuevas teorías críticas de lo urbano que construyan pero que vayan más allá de los estudios de la relación entre espacio, lugar y poder producidos por la geografía marxista de los años noventa. Intento, en el primer capítulo, una tímida aproximación a esta cuestión en términos de las nuevas formas de habitar que serán necesarias para enfrentar las difíciles situaciones creadas por el cambio climático y las migraciones masivas, pero es claramente insuficiente.

Pienso que los imaginarios urbanos oscilan entre dos extremos: por un lado, a la ciudad se la imagina como la gran caja de pandora de donde sale todo el mal, especialmente desde la perspectiva ambiental –la ciudad como máquina de producción-consumo desmesurado y fuera de control, especie de agujero negro que todo lo engulle, la gran causa del calentamiento global–. Por el otro, la ciudad como la única fuente de innovación, cultura y creatividad. No nos sirven estos

23. F. Correa, *Beyond the City: Resource Extraction Urbanism in South America*, University of Texas Press, 2016.

extremos, o al menos hay que buscar sinergias entre la ciudad como máquina de insostenibilidad que debemos transformar y la ciudad como sitio de innovación que nos debemos reapropiar: ¿innovación para qué? El enfoque metodológico desarrollado por Verónica en *La razón neoliberal* proporciona guías para pensar los tipos de diseño que tendrían sentido en los tan importantes espacios urbanos periféricos; por ejemplo, ¿cómo pensar lo común que emerge en estos espacios, especialmente aquello que en vez de fragmentar, recomunaliza la vida? ¿Cómo direccionar economías auto-organizadas que, aunque participen en procesos transnacionales de des-localización, también re-localicen lo económico a través de modos de circulación del excedente re-comunalizantes? Y, de modo algo más existencial quizás, ¿qué significará reconstruir territorios urbanos como espacios vivos para "habitar", más que como superficies inertes para "ocupar"? Se me ocurren tres requisitos para abordar estos interrogantes: 1) reconocernos como individuos desterritorializados y descomunalizados, en la justa medida que lo seamos; 2) cultivar colectivamente el pensamiento relacional y comunalitario vinculado a la función de habitar; y 3) reconstruir espacios lugarizando la construcción a través de todo tipo de prácticas, desde las formas vernáculas de construcción hasta las ciberculturas de las redes, pero siempre teniendo como criterio importante la autonomía y la relacionalidad.

Pienso en Cali, mi cuidad. Podría decir mucho sobre ella pero me limitaré a narrar brevemente un evento reciente (la menciono de paso en el Capítulo 6, donde imagino un ejercicio de diseño de transición para la gran región del valle del río Cauca, cuyo epicentro es Cali, ciudad de más de 2,5 millones de personas). Hay en Cali un gran "distrito" llamado Aguablanca; surgió como "ocupación" hacia 1980 y hoy tiene cerca de 700.000 habitantes, muchos de ellos afrocolombianos desplazados del Pacífico y del Norte del Cauca por todas las violencias, incluyendo la expansión agroindustrial de las últimas siete décadas. Pues bien, hace una década comenzó a realizarse allí el Festival de Cine y Video Comunitario de Aguablanca, FESDA, organizado por varios colectivos de jóvenes interesados en

los medios visuales. Con raíces en el potente movimiento de comunicación popular que se iniciara en los años ochenta, uno de los objetivos principales del Festival es promover la creación audiovisual comunitaria como medio para incentivar la participación política de los jóvenes en un sector de la ciudad duramente marcado por el racismo y la pobreza. En la convocatoria para una de las ediciones recientes leemos lo siguiente:

> Nuestro tema de este año [2014] será *"El barrio" como expresión de lo comunitario*, lo urbano, lo popular y la comunidad cultural, la calle, los amigos, la olla, el perro, el gato, los vecinos, nuestros recuerdos individuales y grupales, la abuela, las fotos, la tienda, el parque, la intervención política, las delimitaciones, el grafitti, todo lo que es propio y lo que no, lo que sucede al interior de las grandes y pequeñas ciudades en esas comunidades organizadas a las que llamamos *barrios*.[24]

El barrio, en resumidas cuentas, como espacio donde incesablemente se teje y remienda la urdimbre de la vida, el barrio como espacio de reflexión encarnada, de diseño relacional, de re-comunalización activa; el barrio como territorio para la paz y la convivencia, como enfatizaron varias de las artistas que hablaron en una sesión a la cual asistí dentro del VIII FESDA en octubre del 2016; el barrio como espacio para volver a pensar en comunidad, donde podría construirse una gran minga del pensamiento y de la acción ("Cómo contagiar a la sociedad para que se piense en minga", decía Yesid Bubo, joven cineasta nasa, en la misma sesión, sugiriendo que la ciudad también puede ser un espacio vital para "declararse en minga permanente" con los otros humanos y la naturaleza); el barrio, finalmente, como espacio para la auto-representación a través de los medios como parte esencial de la autonomía, como lo sugiriera ese mismo día la an-

24. Ver <https://fesvideocomunitario.wordpress.com/5o-festival-2012/>. Los temas los dos últimos años han sido "Comunidad y Memoria, un solo rollo" (2015) y "El cine: Entre historias de resistencia y construcciones de Paz" (2016).

tropóloga Xochitl Leyva con base en su experiencia con un colectivo de videastas y artistas de Chiapas.

Pienso que en este tipo de actividad hay semillas de pensamiento de diseño que desafían los esquemas de planificación urbana en boga, tan centrados en lo económico y lo tecnológico. ¿Podría ser que las ciudades del Sur Global, con frecuencia objeto de las representaciones más desesperanzadoras, estén emergiendo como espacios de rediseño ontológico, en toda su multiplicidad y pluriversalidad glocalizada? ("La potencia del plural es un ejercicio natural", decía perspicazmente uno de los slogans del octavo Festival que acabo de mencionar). Hay aquí un vasto laboratorio para explorar muchas de las nociones del diseño ontológico, para la tarea urgente de transformar las formas de diseño coloniales y poscoloniales con toda su modernizante ontología, a través de las cuales se han ido desarrollando nuestras ciudades, para construir espacios que auspicien la inter-relación entre formaciones onto-epistémicas diferentes a través del diseño de espacios públicos y privados, donde las formas vernáculas se renueven en el encuentro con las posibilidades tecnológicas de las nuevas arquitecturas atentas al cambio climático, donde se creen nuevas maneras de habitar que propicien formas más localizadas de economía y comunalidad, donde se de contenido específico y concreto al imaginario del Buen Vivir-en-la-ciudad.

Finalmente, y más allá de la consistencia conceptual y política de tu planteo, nos gustaría que desarrolles la cuestión de cómo lidiar con el peligro de que los discursos y las elaboraciones alternativas (cosmovisiones, preguntas, discursos e imágenes no-occidentales, etc.) queden a merced de fuerzas banalizadoras o estetizantes (lo alternativo como consumo o como culto vacío). Sobre todo porque, sabemos, se trata de un peligro, o de fuerzas, que no son solo exteriores.

Hay dos grandes peligros para todo proceso que intente des-centrar una hegemonía: deslizarse de nuevo hacia esta –rendirse frente a su intensificación y nuevas artimañas, perder el aliento, desorientarse

frente a las divisiones internas y la cooptación por parte del sistema dominante, etc–. Algo de esto discuto en alguna parte del libro. El segundo peligro es la banalización de los esfuerzos, que puede operar a través de la estetización y en última instancia el aplanamiento de las alternativas, es decir, su domesticación ontológica y la reducción de su potencia al plano de lo conocido.

No hay ejemplo más claro hoy en día de ambas dinámicas como el Buen Vivir en Ecuador y Bolivia. En una reciente charla en Chapel Hill, los intelectuales indígenas ecuatorianos Alicia Rosa Alvarado y Armando Mayulema hablaban de cómo "el gobierno ocupó nuestro discurso".[25] Tanto el Buen Vivir como la inter-culturalidad –dos de las tres piedras angulares de la novedad de los regímenes progresistas y de las demandas fundamentales de las organizaciones (el tercero son los derechos de la naturaleza)– según argumentaron, no existen más que en el papel. No son las organizaciones las que ejecutan estos imaginarios novedosos, sino el estado. El resultado ha sido derechos sin autonomía ni auto-determinación. Han perdido su carácter crítico, pasando a ser elementos importantes en el proyecto de homogenización desde arriba.

Para estos intelectuales, si bien hubo un pensamiento crítico que se desarrolló y teorizó en las comunidades, a estas les faltó "personal preparado" para defender e implementar sus visiones. Derivo algunas lecciones de este ejemplo (así como de aquellos Planes de Vida que recaen en el desarrollismo y la "proyectitis", o en el "solucionismo" que denuncia Ezio Manzini como uno de los enemigos principales del diseño para la innovación social): los diseños tienen que ser resultado de procesos serios, claros, sostenidos y profundos, y los diseñadores deben actuar más como agitadores que como "gestores" culturales.

Segundo, para evitar la captura los diseños requieren de una cierta sistematización, y esta puede darse a partir de la sistematización de archivos culturales (saberes y prácticas de re-existencia onto-epistémicos), como lo sugiere el teórico de la interculturalidad

25. Seminario informal el día 23 de marzo del 2017.

y activista cultural de la Universidad del Cauca en Popayán Adolfo Albán Achinte. Esto no necesariamente es tan racional como suena (y añado que hay que liberar el lenguaje de la "sistematización" de su captura moderno-economicista), pues la agitación cultural bien puede también surtirse de una cierta "pedagogía de la corridez", término inventado por una maestra de pueblo del valle del Rio Patía en el suroccidente colombiano en su intento por generar una praxis pedagógica profundamente colaborativa y enraizante. Esta sistematización se hace preguntas tales como: ¿Qué se ha hecho? ¿Qué se ha logrado? ¿Qué se ha vivido? ¿Hacia dónde se camina? ¿Qué ha significado el proceso? ¿Por qué hemos hecho lo que hemos hecho? Para Albán, este trabajo crítico es esencial para crear nuevos conocimientos y avanzar en el diseño de lo comunal.[26]

Para los grupos subalternos, vivir con el hecho de la dominación y perdurar en medio de ella conlleva necesariamente tanto resistencia como novedad e innovación. Persistir, perseverar requiere mantener los apegos, transformándolos desde adentro, pero también abrir nuevos caminos. Aunque está claro que estos caminos pueden desembocar en desarrollo y modernidad y que están expuestos a la banalización de toda propuesta, pueden devenir en algo más que contribuya a realzar el pluriverso. Paralelamente al diseño de herramientas, infraestructuras y prácticas efectivas que sirvan de soporte para la creación de sustentos y vidas dignas y el buen vivir, estas son preguntas que las/los diseñadores y agitadoras/es culturales deben abordar con los grupos con los cuales trabajan.

Quizás la pedagogía de la corridez es una tecnología del diseño y la disoñación. En esto las perspectivas críticas del diseño, como discuto en este libro, le llevan la delantera a la academia en su fase actual de aparente repliegue neoliberal híper-academicista e indivi-

26. Taller sobre la sistematización de archivos por organizaciones comunitarias o en el trabajo con estas, presentado por Adolfo Albán Achinte y organizado por Olga Eusse, directora del Área Cultural del Banco de la Republica, Cali, diciembre 2-3 del 2016. El término "corridez" en Colombia es sinónimo de "locura creativa", y la pedagogía de la corridez es adoptada por Albán como criterio serio para el trabajo inter-cultural.

dualizante. Quizás porque el diseño está ineluctablemente orientado a la práctica y siempre implicado en la construcción de mundos, hoy en día pudiera estarse posicionando como un importante espacio de praxis teórico-política que podría ser apropiada por los pueblos en camino, o por aquellas y aquellos que decidan, como estos, caminar –y diseñar y disoñar– preguntando.

Mayo de 2017

A Bob Marley, profeta de nuestros tiempos.

A los Zapatistas de Chiapas, por su defensa del pluriverso.

A las comunidades afrodescendientes, indígenas y campesinas del Norte del Cauca, por su determinación incansable de proteger el tejido de la vida *de su destrucción rampante por los mundos modernos.*

Prefacio

"Los tiempos están cambiando (*The times they are a-changin'*)", declamaba Bob Dylan en una canción profética que data de 1964, en los albores del movimiento contra-cultural norteamericano. Eso fue mucho antes de que la globalización y sus cada vez más visibles "daños colaterales" –incluido el cambio climático, el extractivismo generalizado, el conflicto y la deslocalización social masiva– intensificaran el desplazamiento de la gente, la destrucción de sus mundos y la devastación indescriptible de la Tierra. Hoy tendríamos que decir, con la activista del clima Naomi Klein, que *esto lo cambia todo*. Para Dylan, como para tantos visionarios y activistas de todo el mundo y algunos diseñadores con visión de futuro, muchos de los cuales serán protagonistas de este libro, la advertencia de Klein no sólo debe ser tomada en serio sino en sentido literal. Lo que esto significa es que lo que está en juego no es sólo un modelo económico (el capitalismo neoliberal), un conjunto de rasgos culturales hostiles a la vida en el planeta (como el individualismo rampante y el consumismo), las políticas ambientales globales (como protocolos más completos sobre el cambio climático), las luchas geopolíticas de poder para re- y des-occidentalizar el mundo, ni el complejo militar-industrial. Todos estos están involucrados, sin duda, pero para quienes la coyuntura actual lo "cambia todo", lo que hay que cambiar es toda una forma de vida y todo un estilo de creación de mundos. Como los activistas indígenas, campesinos y afrodescendientes de América Latina acostumbran decir, la crisis contemporánea es una crisis de un modelo civilizatorio, el de la modernidad capitalista occidental. Esta es una afirmación sorprendente que está tomando en serio un número cada vez mayor de grupos sociales en el planeta, tanto en el Sur Global como en el Norte Global, en la defensa de sus lugares, sus territorios y sus mundos.

Este libro trata de esta coyuntura, de sus implicaciones para la teoría y la práctica del diseño y de la potencialidad práctica del diseño para contribuir a las profundas transiciones culturales y ecológicas que un grupo creciente de intelectuales y activistas considera necesario si la humanidad quiere enfrentar, eficazmente, las crisis interrelacionadas del clima, los alimentos, la energía, la pobreza y los significados. El libro se basa en la creencia de que este potencial es real, como sugieren algunas tendencias en la profesión del diseño, en particular por parte de un pequeño pero creciente subgrupo de diseñadores que está dedicado al proyecto de "diseño para las transiciones". Algunos de esos diseñadores afirman que la crisis no exige menos que la reinvención de lo humano. Es una afirmación audaz, sin duda. Sin embargo, las principales fuerzas e inspiraciones epistémicas y políticas del libro provienen de los discursos y de las prácticas de los visionarios y activistas que, en tantos lugares y esferas de la vida, están dedicados a realizar esas transiciones. Así es como ellos y ellas lo ven, al menos. La segunda fuente de inspiración e ideas se deriva de las luchas políticas de afrodescendientes, indígenas, campesinos y grupos urbanos marginados en América Latina que se movilizan no sólo para defender sus recursos y territorios sino la totalidad de sus formas de ser-en-el-mundo. Algunos de ellos lo hacen a nombre de sus "proyectos de vida" colectivos y alternativos, un concepto que también está encontrando un hogar propicio en los círculos del diseño para las transiciones. Un objetivo principal del libro es preguntar si el diseño en realidad puede contribuir a la realización de las formas comunales de autonomía que subyacen a esos proyectos de vida. Esto quiere decir que uno de los principales objetivos del libro es *colocar la autonomía*, de acuerdo con la definición de las comunidades de base movilizadas en América Latina, *firmemente en el ámbito del diseño*.

Nutrir la potencialidad del diseño para las transiciones, sin embargo, requiere una reorientación significativa del diseño, desde las tradiciones funcionalistas y racionalistas de las que surgió y dentro de las cuales todavía funciona cómodamente hacia un tipo de racionalidad y un conjunto de prácticas en sintonía con la dimensión

relacional de la vida. Por eso el enfoque adoptado es ontológico. El diseño es ontológico porque cada objeto, herramienta, servicio o, incluso, narrativa en los que está involucrado crea formas particulares de ser, saber y hacer. Esta dimensión ontológica del diseño será discutido en detalle en el libro. Una fuente importante para la reorientación de la tradición racionalista está en el entendimiento y en las formas de vida no dualistas y relacionales efectivamente presentes en muchos de los pueblos involucrados en luchas territoriales contra la globalización extractivista. Estas luchas evidencian los fuertes fundamentos comunales que todavía existen en la base de la vida social de estos grupos. Los argumentos para pensar en la relacionalidad también se encuentran en el pensamiento posdualista que ha estado surgiendo en la última década en ciertas tendencias académicas críticas, a menudo descritas como "el giro ontológico". La relacionalidad también está presente, en última instancia, en la propia Tierra, en el tejido sin fin, incesante y siempre cambiante del que depende toda vida. En alguna parte del libro hablaré de la "reactivación epistémica y política de la relacionalidad" para señalar la emergencia de estos conocimientos y fuerzas vitales.

Estos son los principales temas del libro, entonces: las transiciones culturales y ecológicas, el enfoque ontológico del diseño, el diseño para las transiciones y la relación entre la autonomía, el diseño y la activación política de las lógicas relacionales y comunales que están en el centro de las transiciones. ¿Puede la tradición modernista del diseño reorientarse de su dependencia de la ontología dualista de la modernidad capitalista hacia modos relacionales de saber y hacer? ¿Puede ser creativamente reapropiado por las comunidades subalternas para apoyar sus luchas, fortalecer su autonomía, y realizar sus proyectos de vida? ¿Puede el diseño, entendido ontológicamente, desempeñar un papel constructivo en la transformación de formas arraigadas de ser y de hacer hacia filosofías del buen vivir que, finalmente, doten a los seres humanos para una existencia mutuamente enriquecedora entre sí y con la Tierra? Esas son las preguntas generales que exploraré en este libro.

Contextos epistemológicos y políticos de los cuales emerge el libro

Puesto que no soy un diseñador profesional ni un teórico social en una escuela de diseño creo que es importante situar este trabajo y transmitir su carácter emergente en las tendencias académicas y de diseño. Hacer explícita la ubicación desde donde escribo estas páginas también me ayudará a explicar por qué es necesariamente selectiva y propositiva mi visión del diseño; también me permitirá introducir algunos de los temas que discutiré de forma más intuitiva. He trabajado en temas de diseño durante muchas décadas, aunque no explícitamente como diseñador. La ingeniería es, en esencia, una profesión de diseño y como ingeniero químico (mi formación de pregrado) fui entrenado en el diseño de plantas y operaciones químicas. La ingeniería química se dedica al diseño de sistemas de producción basados en el análisis termodinámico de los flujos de materia y energía que entran en el sistema, aunque con resultados, en general, ambientalmente destructivos.[1]

Durante mis años de doctorado en Berkeley en la década de 1980 trabajé en estrecha colaboración con uno de los pioneros del pensamiento de sistemas, C. West Churchman, quien a mediados de la década de 1950 había sido co-autor (con Russell Ackoff) del primer libro de texto de investigación de operaciones, y con dos planificadores y diseñadores de sistemas cercanos a Churchman, el planificador británico Leonard Joy y la diseñadora finlandesa Ritva Kaje. West (como era conocido por todo el mundo) escribió un libro difícil, *The Design of Inquiring Systems* [*El diseño de sistemas de investigación*] (Churchman 1971), y desde que lo leí a fines de la década de 1970 este concepto del diseño de sistemas de conocimiento permaneció en mi mente como uno de los aspectos más fundamentales del trabajo intelectual. Desde

1. La economía convencional olvidó, por completo, que la economía tiene que ver con flujos reales de materia y energía; este "metabolismo de la economía" está en el centro de la economía ecológica; véanse, por ejemplo, Martínez-Alier (2002), Healy *et al.*, eds. (2013) y Bonaiuti, ed. (2011). Por cierto, esta perspectiva material también es esencial para el diseño ecológico y para las estrategias del decrecimiento y del "descenso energético".

entonces he estado leyendo de forma continua, aunque en gran parte por mi cuenta, en la vasta y heterogénea área del pensamiento de sistemas, incluyendo las nociones de auto-organización, emergencia y complejidad. Hoy en día, como veremos, la "teoría de los sistemas vivos" figura, de manera prominente, en las visiones de transición y en los nuevos marcos de diseño. Un momento culminante para mí en este sentido fueron las conversaciones que sostuve con el biólogo de la complejidad Brian Goodwin en varias ocasiones en Schumacher College, un centro de pensamiento sobre transiciones ecológicas en el sur de Inglaterra. Las obras de Goodwin y de Maturana y Varela sobre auto-organización, autopoiesis y complejidad siguen influyendo mi acercamiento al diseño, como será evidente en este libro. Este trasfondo de ingeniería y sistemas es el primer hilo en la genealogía de mis preocupaciones sobre diseño.

Entre mediados de la década de 1980 y principios de la década de 2000 colaboré en Colombia con grupos que trabajaban en el campo de las comunicaciones populares,[2] para entonces un espacio profesional y activista creciente; uno de los conceptos clave de ese campo era el de *diseño de culturas*, aplicado al trabajo político y profesional con comunidades de base en relación con la alfabetización, el arte popular y la innovación y a proyectos de desarrollo alternativo, en especial con comunidades indígenas y afrodescendientes, para quienes

2. El movimiento de comunicación popular en Cali fue encabezado por tres profesores de la Universidad del Valle: Álvaro Pedrosa y Gustavo de Roux (Educación No Formal y Popular) y Jesús Martín Barbero (Comunicaciones). A mediados de la década de 1980 Pedrosa creó una ONG, Fundación HablaScribe, dedicada a la investigación y el activismo en ese campo naciente, con un grupo joven de autodefinidos comunicadores populares. La Fundación prosperó durante al menos una década y se convirtió en un semillero para el diseño de culturas con grupos de base en el suroccidente de Colombia. Los fundamentos teóricos del movimiento eran muy eclécticos (desde Marx, Illich, McLuhan y Moscovici hasta Foucault, García Canclini e, incluso, biólogos como James Lovelock, Lynn Margulis, Konrad Lorentz y Howard Odum). Igualmente amplia era la gama de cuestiones consideradas pertinentes, incluyendo la oralidad y el alfabetismo, la función del papel y las tecnologías de grabación y computación (¡Atari y Commodores!), la historia de las culturas y la relación entre el diseño popular, la publicidad y el arte. Agradezco a Álvaro Pedrosa por estas remembranzas.

las tradiciones orales todavía eran predominantes. Las críticas al capitalismo, al imperialismo y la dependencia eran prevalentes en los círculos críticos, mientras que el desarrollismo estaba en todas partes en las esferas dominantes y era imposible de evitar. Al mismo tiempo, los movimientos de educación y comunicación popular seguían siendo fuertes entre los activistas en muchas partes de América Latina. Los activistas recorrían el país participando en el trabajo cultural con comunidades campesinas y étnicas, inspirados en la pedagogía de los oprimidos de Paulo Freire y en la investigación-acción-participativa de Orlando Fals Borda. Mi relación con estas tendencias fue decisiva para el trabajo que llegué a realizar con activistas afrocolombianos en el suroccidente de Colombia a partir de comienzos de la década de 1990, que continúa hasta ahora. Pensar en economías alternativas y alternativas al desarrollo con estos activistas y el relacionamiento con esfuerzos concretos para realizar sus proyectos de vida han sido los principales espacios para pensar sobre diseño. Este segundo hilo informa mi actual proyecto de investigación (que explico en el último capítulo de este libro), centrado en un ejercicio de "imaginación de transición" para la región del valle geográfico del río Cauca (alrededor de la ciudad de Cali), donde crecí y donde he participado en proyectos colaborativos con intelectuales y colectivos afrocolombianos.

Este último proyecto llega al final de tres décadas de compromiso crítico con los temas del desarrollo que involucró un análisis detallado de las formas como las políticas públicas y la planificación, como herramientas de diseño por excelencia, estructuran las realidades y las vidas cotidianas de la gente; también involucró investigación con movimientos sociales como espacios de desafío y reorientación del desarrollo. Hoy diríamos (ontológicamente) que las políticas públicas y la planificación del desarrollo, así como gran parte de lo que se denomina diseño, son tecnologías políticas fundamentales de la modernidad y elementos clave en la constitución moderna de un solo mundo globalizado. Pero sólo fui consciente de ello, desde luego, después de una serie de desvíos y no linealidades, como podría llamarlos hoy apoyándome en el lenguaje de la complejidad, inclu-

yendo la fenomenología heideggeriana y el postestructuralismo foucaultiano. Estas corrientes filosóficas, entre otras, me permitieron entender cómo el llamado "subdesarrollo" de Asia, África y América Latina era, en realidad, una compleja invención discursiva que tuvo lugar a principios de la segunda posguerra y cuyas consecuencias todavía estamos viviendo. Hoy diría que el desarrollo ha sido uno de los experimentos sociales más funestos de los últimos setenta años –un gran diseño que se convirtió en pesadilla–.

La ecología ofrece un tercer hilo. Mi interés por la ecología inició a comienzos de la década de 1980 en Berkeley, donde serví durante varios años como asistente del curso introductorio para el programa de Estudios de Conservación y Recursos Naturales, que reunía a muchos de los estudiantes que querían participar en el activismo ambiental en la Área de la Bahía y más allá de esta. Continué mi aprendizaje ecológico con colegas en el Departamento de Antropología de la Universidad de Massachusetts-Amherst en la década de 1990, que por entonces eran pioneros de una "síntesis biocultural" entre los enfoques biológicos y culturales sobre la relación seres humanos-medio ambiente y sobre asuntos como salud, nutrición y pobreza.[3] Mi aprendizaje se ramificó en un interés sustancial por la ecología política, que sigue siendo uno de mis principales campos de interés –a menudo definido como el estudio de las interconexiones entre cultura, naturaleza, y poder–. Una cristalización importante de estos intereses ecológicos fue el co-diseño, en 1998, de un taller de una semana sobre "diseño ecológico de cuencas hidrográficas" para las comunidades ribereñas de la selva tropical del Pacífico, en el que apliqué un enfoque de sistemas para el "ordenamiento territorial" de los espacios de los ríos. Diseñé el taller y lo implementé con activistas del Proceso de Comunidades Negras (PCN), particularmente Libia

3. Este grupo incluyó a Brooke Thomas, Alan Goodman, Alan Sweedlund, Tom Leatherman, Lynnette Leidy, Lynn Morgan y Merrill Singer, además de un fuerte grupo de estudiantes de doctorado. Véase Goodman y Leathermann, eds. (1988). Desde entonces mi aprendizaje en ecología política se ha beneficiado de la colaboración con otros colegas, particularmente Enrique Leff, Dianne Rocheleau, Joan Martínez Alier, y James O'Connor.

Grueso. El taller fue la primera versión de lo que empecé a llamar "diseño autónomo", que discutiré en el último capítulo del libro. En la actualidad este hilo ecológico alimenta el marco y el programa de investigación que, junto con mis colegas Mario Blaser y Marisol de la Cadena, llamo "ontología política".

Hay otra línea de trabajo importante que da forma a mis preocupaciones sobre diseño; también data de mis años en Berkeley y está directamente relacionada con la manera como he llegado a articular esas preocupaciones en este libro. A principios de la década de 1980 me familiaricé con la noción de autopoiesis de Maturana y Varela, con Fernando Flores y su trabajo sobre entrenamiento ontológico y, eventualmente, con el concepto de diseño ontológico de Winograd y Flores (1986).[4] Todos ellos fueron influencias significativas en mi trabajo. La noción de diseño ontológico permaneció conmigo a través de los años y traté de desarrollarla en la primera versión de este libro, terminado en la primavera de 2012. Desde entonces me he encontrado con el trabajo de una red informal de académicos para quienes esta noción también ha sido importante, aunque no necesariamente en relación con la obra de Flores y Winograd; el trabajo de esa red es significativo en esta versión. Con la emergencia del "giro ontológico" en la teoría social en la última década he estado cultivando la convergencia, en mi propio pensamiento, del pensamiento ontológico del diseño y del giro ontológico en la academia, anclada en las nociones de ontologías relacionales y no dualistas. Este libro se ha convertido así en una exploración de la dimensión de diseño del giro ontológico. Mi interés por el budismo y otras formas relacionales de espiritualidad en la última década igualmente ha avivado mi investigación de la relacionalidad (a través de conceptos relacionados como co-surgimiento dependiente e inter-ser) que, a su vez, ha enriquecido mi entendimiento de

4. Para la edición en español véase Winograd y Flores (1989). Fernando Flores vivió en Berkeley en la década de 1980, donde lo conocí; además de hablar con él con alguna frecuencia también asistí a uno de sus seminarios de 2 ó 3 días sobre entrenamiento ontológico (*ontological coaching*). Este libro es también resultado de esa relación, por la que estoy profundamente agradecido.

la ontología del diseño. Debo mencionar otro elemento importante que también ha influido en mis preocupaciones sobre diseño. Desde principios de la década de 1990 mi interés por las tecnologías de la información y la comunicación (TICs) me puso en contacto con la dimensión digital del diseño a través de la obra de pensadores como Brenda Laurel y Pierre Lévy y con la crítica acerba, aunque lúcida, de Paul Virilio. Pensar lo digital desde perspectivas relacionales también se volvió una importante cuestión de diseño para mí y un componente integral de los estudios culturales del diseño.

Sería negligente si no mencionara, en fin, que una de las cosas que me atraen del tema es que el pensamiento de diseño describe mi trabajo académico y mi proceso de escritura. Es cierto que a menudo hay mucho bombo sobre las habilidades un tanto misteriosas que subyacen la obra creativa de los diseñadores (al menos de los famosos, la mayoría hombres). En ellas no hay nada misterioso, sin embargo, como muestran las etnografías recientes sobre los diseñadores en el proceso de trabajo (e.g., Cross 2011; Murray 2015), aunque esto no significa que sean menos complejas. Este libro (y buena parte del trabajo académico quizás) tiene más que ver con la descripción epistemológica del funcionamiento del diseño que con la explicación cartesiana del pensamiento científico como supuestamente basado en el razonamiento lógico, la inducción y la deducción. Esto no quiere decir que el razonamiento lógico no sea importante, lo es, sino que también la intuición, los sentimientos y las emociones a menudo tienen la misma importancia. Sobre todo, el metarrelato del "razonamiento abstracto" del conocimiento ignora una característica muy importante de la producción de conocimiento que el pensamiento de diseño no olvida: el hecho de que la creación es siempre emergente, en los dos sentidos del término, es decir, auto-organizada y "alter-organizada". Este último calificativo significa que el académico/diseñador también establece elementos y toma decisiones que permiten que la dinámica de auto-organización despegue y haga su trabajo. Como espero que muestre este relato sobre mi "ubicación", mi trabajo académico (y político) ha evolucionado, en gran parte, a través de la

emergencia auto-organizada a lo largo de los años, mucho más que como resultado de algún plan consciente de investigación.

He tenido momentos proverbiales de inspiración[5] pero, en general, desde la década de 1980 (si no antes) hasta hoy todas las piezas que han entrado en la *creación* de este libro han co-evolucionado y emergido a través de múltiples interacciones "locales" que no hubiera podía predecir de antemano –desde mi insatisfacción, cuando era joven, de la obsesión cultual con "alcanzar" a Occidente y volverse "moderno" y el encuentro, aparentemente dispar, con el pensamiento sistémico, la ecología y los movimientos sociales, al encuentro con, digamos, Maturana y Flores y, más recientemente, con pensadores y diseñadores de transición y teóricos del "giro ontológico" y con las cosas digitales y con las difíciles realidades siempre presentes en el trabajo con activistas afrocolombianos y… Todos estos hilos son responsables de este libro, lo que significa que es una cristalización temporal de esta emergencia (de hecho, se suponía que este libro era un insumo para otro libro que he estado escribiendo; en cierto modo, sólo "sucedió").

Hice hincapié en "creación" porque el trabajo intelectual, como el diseño, tiene que ver con el hacer. En la escritura hay una dimensión encarnada a menudo ignorada, casi una tactilidad y una fenomenología de la escritura que participa más de la cultura del hacedor que de las "mentes trabajando" de manera aislada tan celebradas en los relatos populares sobre científicos e innovadores (el fenómeno del "genio de Steve Jobs"). La mayor parte de lo que hacemos como académicos es recombinar o remodelar, a menudo a través del *bricolage*, haciendo conexiones novedosas, reconfigurando, reformulando y rearticulando las ideas ya propuestas por otros o que simplemente

5. Por ejemplo, el esquema provisional, pero completo, de otro libro en el que estoy trabajando actualmente, por ahora titulado *Todo tiene que cambiar! Los futuros de la tierra y las crisis civilizatorias* "se descargó" en mi mente en un concierto de la cantante cubana Omara Portuondo en Chaple Hill en el 2011. Usualmente llevo una pequeña libreta a los conciertos (ya sean de música clásica, popular o experimental) porque estar en una sala de conciertos parece desencadenar estos momentos de creatividad, que he descrito con la metáfora digital de "descarga". (Algunos escritores de ficción describen su inspiración en términos similares).

flotan en la atmósfera históricamente acumulada de pensamiento, o noosfera. Con un poco de suerte esta reconfiguración pone en marcha lógicas emergentes que terminan en un buen libro.[6] El proceso también evoluciona a través de la “composición”, en el sentido que Jacques Attali (1979) dio a ese término –aún más, este libro sobre diseño ha sido diseñado o compuesto de esta manera. Para decirlo de otra manera, toda creación es colectiva y relacional; involucra autores histórica y epistemológicamente situados (nunca “individuos”, siempre personas en redes de relaciones). Esta relacionalidad ineluctable es ahora reconocida por los diseñadores en la era del “diseño, cuando todo el mundo diseña”, como sugiere el atractivo título del libro más reciente de Ezio Manzini (2015). Sospecho, sin embargo, que muchos científicos y académicos estarían de acuerdo con esta opinión sobre la “creación” intelectual. Tal vez uno podría llamar diseño a la composición del conjunto heterogéneo emergente que es este libro.

Para concluir puedo decir que, en retrospectiva, mi principal preocupación es con la diferencia y cómo es invisibilizada, rearticulada en discursos que no le son propios, o normalizada. Este ha sido el “problema central” que ha resonado en toda mi vida intelectual, en gran parte de manera intuitiva. También tiene que ver con “vivir sin miedo con y dentro de la diferencia”, como señalan las feministas del Sur Global con frecuencia (e.g., Trinh 1989; Milczarek-Desai 2002; Lugones 2010a), es decir, con la práctica ética y política de la alteridad, que implica una profunda preocupación por la justicia social, la igualdad radical de todos los mundos y seres y la no jerarquía entre ellos. Se trata de la diferencia con la que todos los grupos marginados y subalternos tienen que vivir a diario y que sólo los grupos privilegiados pueden permitirse el lujo de ignorar ya que actúan como si el mundo entero fuera, o debiera ser, como ellos lo ven. Esta preocupación abarca la diferencia en la esfera biológica (por eso mi interés por la biodiversidad), la

6. Courtney Sheppard (2015) ha escrito una excelente tesis de pregrado en la UNC sobre el “movimiento de refabricación” de mujeres *remodeladoras* que, en blogs y en eventos cara a cara, están creando un movimiento dinámico; la remodelación se relaciona con el movimiento más amplio de “hacedores”.

diferencia epistémica (la colonialidad), la diferencia cultural y –como se diría hoy– la diferencia ontológica o el pluriverso.

Aquí también encontramos una poderosa conexión de diseño, puesto que el diseño y la diferencia tienen que ver con la creación de la forma. Se trata de la morfogénesis, en el sentido amplio de la palabra; algunos ejemplos que se mencionan con frecuencia van desde cómo el leopardo cambia sus manchas o la mariposa sus alas hasta instancias de "diseño" natural emergentes (e.g., las omnipresentes estructuras fractales y dendríticas que se encuentran, por ejemplo, en las neuronas, los rayos, los árboles, o en la cuenca del río Amazonas tomada como un todo). La forma es una preocupación básica de la arquitectura, ya sea en el diseño del ambiente construido o en paisajes, ciudades y objetos. Entre "la vida de la forma" y la "forma de la vida" (Goodwin 1994, 2007) se abre todo un espacio de diseño que incluye, desde luego, los "mundos-dentro-del-mundo" de la creación humana (Fry 2012) pero va más allá, como intuyera la académica de los estudios culturales de diseño Brenda Laurel (2003:13): "Cuando uno se aleja del bullicio del mercado las cosas se pueden ver bajo una luz diferente. Mientras el tiempo pasa en la superficie podemos bucear en un lugar más tranquilo y fundamental. Allí la urgencia del comercio es arrollada por el éxtasis de las profundidades. Los diseñadores que trabajan en esa profundidad deciden adentrarse en la esencia del diseño. La forma, la estructura, las ideas y los materiales se convierten en el objeto de estudio." Esta "disposición adquirida" de los y las diseñadoras también es descrita poéticamente por la diseñadora australiana Susan Stewart como "el profundo placer experimentado por la/el diseñador/a en el florecimiento o desenvolvimiento de conjunciones y efectos materiales felices, y en el reconocimiento encarnado de lo que es tanto adecuado como transformador en relación al contexto material en cuestión" (2015: 275).

Reitero la pregunta: ¿puede el diseño ser reorientado de su dependencia del mercado hacia una experimentación creativa con la forma, los conceptos, los territorios y los materiales, especialmente cuando es apropiado por las comunidades subalternas en su lucha por redefinir sus proyectos de vida de una manera mutuamente enriquecedora con la Tierra?

Agradecimientos

Reconocer las influencias más directas en las ideas presentadas en este libro es esencial para explicar su escritura a partir de muchos lugares y espacios geográficos, epistémicos y sociales. Como ya he sugerido mis fuentes de inspiración son de dos tipos: las nociones y lúcidos marcos teórico-políticos surgidos de las luchas sociales en América Latina, por un lado, y los debates teóricos y políticos en la academia en América Latina, Estados Unidos, y otras partes, por el otro. Para comenzar con la primera categoría, mi primera deuda de gratitud es con el brillante y comprometido grupo de activistas afro-colombianos pertenecientes a la red organizativa Proceso de Comunidades Negras (PCN), particularmente con Charo Mina Rojas, Marilyn Machado, Francia Márquez, Carlos Rosero, Yellen Aguilar, Danelly Estupiñán, Karin Banguero, Félix Banguero, María Ginés Quiñones, José Santos y Libia Grueso, con la mayoría de quienes he mantenido una amistad y colaboración que se remonta a la década de 1990. También agradezco a los académicos e intelectuales que son compañeros de viaje o colaboradores en el trabajo con el PCN, en particular a Patricia Botero, Axel Rojas, Gladys Jimeno, Anthony Dest, Irene Vélez, Viviane Weitzner, Hildebrando Vélez y Ulrich Oslender, y al Grupo de Académicos e Intelectuales en Defensa del Pacifico Colombiano, GAIDEPAC, creado en 2010 por académicos y activistas bajo la rúbrica de *Otro Pazífico Posible*. En los últimos años he tenido el privilegio de participar en diversos espacios con el Colectivo Cultural Afrodiaspórico, de Cali, cuyo trabajo se centra en el impacto brutal del extractivismo y el capitalismo patriarcal sobre las mujeres negras en contextos urbanos. Mi profundo agradecimiento a Betty Ruth Lozano, María Mercedes Campo, Natalia Ocoró y Jeannette Rojas en este sentido. Los

compañeros y colegas en Colombia y otras partes en el campo de las luchas sociales que han sido importantes para las ideas presentadas aquí incluyen a Manuel Rozental, Vilma Almeida, Gustavo Esteva, Xochitl Leyva, Patrick Bond y Ashis Kothari.

En el campo académico, a pesar de que la separación con el primer grupo es difícil de hacer, este libro debe mucha de sus ideas a Marisol de la Cadena, Mario Blaser, Michal Osterweil y Eduardo Gudynas, con quienes he mantenido una activa agenda de investigación y escritura colaborativas sobre relacionalidad, ontología política y la resistencia de América Latina al extractivismo y las transiciones al postextractivismo. Aunque muchos de ellos son escépticos ante la idea del diseño (como muchos otros amigos) el espacio de pensamiento creado por este grupo ha sido esencial para el libro. En este sentido también han sido Importantes mis conversaciones de años sobre temas relacionados con Cristina Rojas, Herman Greene, Laura Ogden, John Law, Boaventura de Sousa Santos, Sonia Álvarez, Wendy Harcourt, Philip McMichael, Walter Mignolo, Catherine Walsh y J.K Gibson-Graham. Mis agradecimientos a Harry Halpin (World Wide Web Consortium and Computer Science and Artificial Intelligence Lab, MIT) y Kriti Sharma, compañeros difíciles de encontrar para animadas conversaciones sobre Maturana y Varela, computación, y la biología de la cognición.

He tenido la suerte de disfrutar de la amistad y los comentarios de un número creciente de amigos que trabajan en campos de diseño o interesados en él. Mi asociación con los diseñadores australianos Tony Fry y Anne-Marie Willis, pioneros del diseño ontológico, ha sido particularmente importante a este respecto. Igualmente importante ha sido el grupo en Carnegie Mellon School of Design (Terry Irwin, Cameron Tonkinwise, Gideon Kossoff y Peter Scupelly), que amablemente me invitó a participar en su Taller de Diseño de Transición en marzo de 2015, con Ezio Manzini como conferencista principal. En Estados Unidos quisiera agradecer a Juan Obando (Massachusetts College of Art and Design, Boston), Ignacio Valero y Lynda Groose (California College of the Arts, San Francisco), Elizabeth Chin (Art

Center College of Design, Pasadena), Kenny Bailey (Design Studio for Social Intervention, Boston), Francisco Domínguez Rubio (Universidad de California, San Diego), Peter Redfield (Antropología, Chapel Hill), Ana María Ochoa (Música, Columbia University), Silvia Austerlic (Santa Cruz), Luisa Fernanda Pedrosa (Chapel Hill) y Diane Nelson (Antropología, Duke University), con todos los cuales he compartido conversaciones sobre los temas del libro. También me gustaría dar las gracias a los participantes en la Sesión "Diseño para el mundo real. Pero, ¿qué mundo? ¿Qué diseño? ¿Qué real?" que organicé con Eeva Berglund y Debbora Battaglia en el congreso de 2012 de la American Anthropological Association. Doy las gracias a los participantes en esa sesión, en particular a Brenda Laurel, por aceptar nuestra invitación. He mantenido una conversación fructífera y constante sobre antropología y diseño con Eeva Berglund en Helsinki. También en Helsinki Andrea Botero y Kari-Hans Kommonen, del Media Lab de Aalto University, han sido interlocutores esporádicos pero importantes durante los últimos diez años. Gracias a Alison Clarke y Martina Grünewald (Teoría e Historia del Diseño, University of Applied Arts, Viena) por haberme invitado a participar en su antología de antropología del diseño. Por último, viejos y nuevos conocidos en Colombia son cada vez más significativos para mis intereses de diseño, incluyendo a Álvaro Pedrosa (Cali), Andrés Burbano (Departamento de Diseño, Universidad de los Andes, Bogotá), Astrid Ulloa (Departamento de Geografía, Universidad Nacional, Bogotá), Alfredo Gutiérrez (Departamento de Diseño Industrial, Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano) y al Doctorado en Diseño de la Universidad de Manizales.

Los estudiantes, en Estados Unidos y en varias partes de América Latina, han sido una fuerza motivadora importante y fuente de muchas de las ideas de este libro. Agradezco a los estudiantes de pregrado y posgrado que tomaron mis cursos formales en Chapel Hill, cuando muchas de estas ideas eran, a lo sumo, hipótesis a medio cocinar, y a las estudiantes colombianas y latinoamericanas que han asistido a conferencias o cursos sobre aspectos relacionados con

el libro en los últimos seis años, incluyendo a Diana Marcela Gómez Correal, Laura Gutiérrez Escobar, Eloísa Berman-Arévalo, Ivan Vargas, y Nicolás Sánchez. Gracias a Miguel Rocha por su estupenda disertación sobre literaturas indígenas, de la que he aprendido mucho acerca de formas relacionales de pensamiento y de ser, y Irene Alejandra Cabrera por su apoyo e interés en el libro. Los amigos en otros lugares a quienes me gustaría agradecer incluyen a Jeremy Gould, Sheila Grunner, Marianne Lien, Claudia von Werlhof e Irène Bellier. En los últimos cinco años he dado numerosas charlas en universidades de Europa, América Latina y América del Norte sobre diversos aspectos de la ontología política de las luchas territoriales, las transiciones, la relacionalidad y el diseño; agradezco a quienes me invitaron y a las audiencias que, a menudo, proporcionaron una retroalimentación muy valiosa.

Joan Martínez Alier, Enrique Leff, Dianne Rocheleau, Carlos Walter Porto Gonçalves, David Barkin y Víctor Toledo han enriquecido, enormemente, mi comprensión de la ecología política y las dimensiones ambientales y territoriales de la globalización neoliberal y las luchas sociales. Gracias también al grupo ICTA en Barcelona (Institut de Ciència y Tecnologia Ambientals) por compartir conmigo su trabajo sobre decrecimiento; a Marco Deriu por su invitación oportuna al III Congreso Internacional de Decrecimiento en Venecia en septiembre de 2012; a Silke Helfrich y David Bollier por incluirme en su importante labor sobre los comunes; y a Rob Hopkins por su trabajo inspirador sobre la iniciativa de las ciudades en transición. Discutiré el trabajo de todos ellos en el Capítulo 5. La dimensión latinoamericana del libro se ha beneficiado del trabajo de muchos amigos y colegas, entre ellos María Lugones, Alberto Acosta, Verónica Gago, Diego Sztulwark, Colectivo Situaciones, Raquel Gutiérrez, Edgardo Lander, Raúl Zibechi, Julieta Paredes, Yuderkis Espinosa, Pablo Mamani, José Luis Coraggio, Natalia Quiroga y Rita Segato. En Colombia me gustaría dar las gracias a Eduardo Restrepo, Patricia Vargas, Aida Sofía Rivera, Darío Fajardo, María Victoria Uribe, Marta Cardona y al grupo de investigación sobre Nación, Cultura y

Memoria de la Universidad del Valle, en Cali, especialmente a Luis Carlos Arboleda por acoger estas ideas. Por último, pero no menos importante, mi profundo agradecimiento a los colegas en la Universidad del Cauca, en Popayán, que han creado un espacio de producción de conocimiento inter-epistémico increíblemente vital en el que los saberes comunitarios y activistas ocupan un lugar principal y quienes acogieron esta obra, entre ellos Olver Quijano, Javier Tobar, Adolfo Albán, Olga Lucía Sanabria, Axel Rojas y Cristóbal Gnecco. Mi agradecimiento especial a Olver, por ofrecer la publicación de este libro en español, y a Cristóbal, por su traducción cuidadosa y por su disposición a volver sobre mis revisiones.

Mi entorno académico inmediato en Chapel Hill se ha nutrido de muchos colegas. Me gustaría dar las gracias a Dottie Holland, Don Nonini, James Peacock, Larry Grossberg, Joseph Jordan, Mark Driscoll, Gabriela Valdivia, Rudi Colloredo, John Pickles, Federico Luisetti, Emilio del Valle Escalante y Orin Starn. En casa, donde la mayoría de estas ideas cristalizara en varios cuadernos manuscritos además de la pantalla del computador, mi compañera Magda Corredor no sólo me da su apoyo infalible sino sus penetrantes puntos de vista sobre muchos aspectos de la vida que me ayudaron a aclarar lo que está en juego en las páginas que siguen. Para ella mi amor y mi agradecimiento más profundos. Finalmente, como siempre, a los músicos, por mantener vivo el pluriverso: a las músicas encantadas de Malí y Senegal en África, el continente que nos dio el ritmo que habita en el corazón de toda vida; la música de marimba del Pacífico colombiano; y todas las vibrantes músicas de la diáspora que, día y noche, mantienen tantos mundos en movimiento con la sensación ineluctable de que todavía hay mucho en la vida que se resiste a la ontología de devastación y muerte que se ha vuelto omnipresente con el llamado progreso de la globalización neoliberal.

Introducción

En 1971, mientras el industrialismo y la hegemonía cultural, militar y económica de Estados Unidos estaban llegando a su máximo punto, Víctor Papanek empezaba su libro *Design for the real world* [*Diseñar para el mundo real*] con la siguiente acusación mordiente: “Hay profesiones más dañinas que el diseño industrial, pero muy pocas... Hoy el diseño industrial ha permitido la producción en cadena del asesinato”; aún más, “los diseñadores se han convertido en una especie peligrosa” (Papanek 1984: IX). Reflexionando sobre los débiles acuerdos gubernamentales en las recientes cumbres sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo Sostenible (Río + 20, junio de 2012) y el COP 21 de París (diciembre de 2015), por citar dos intentos prominentes recientes para “rediseñar” la política social global, se podría pensar que no ha cambiado mucho desde entonces; pero este sería un juicio demasiado rápido. Sin duda, gran parte de lo que actualmente se llama diseño implica el uso intensivo de recursos y gran destrucción social y material; el diseño es fundamental para las estructuras de insostenibilidad que sostienen el llamado mundo moderno contemporáneo. Pero a pesar de continuidades cruciales tanto el contexto social actual como los debates en el campo del diseño son muy diferentes de los de la década de 1970. La acusación de Papanek, basada en una rica experiencia internacional en el “desarrollo del Tercer Mundo” que le permitió ser testigo de los fracasos continuos del diseño, implicaba tomar con la máxima seriedad la responsabilidad social del diseño. Muchos diseñadores contemporáneos están prestando atención a este llamado hoy en día, aunque no siempre con la profundidad requerida. Este libro puede ser visto como una contribución a esta redefinición en marcha del diseño; lo hará desde un punto de vista particular que denomino ontológico o, más precisamente, político-ontológico.

El auge mundial del diseño con el posmodernismo y la globalización ha tenido sin duda sus altibajos. Sin embargo, las reflexiones sobre el diseño por parte de sus teóricos y practicantes en la última década convergen en algunas realizaciones y nuevos énfasis. La primera es la ubicuidad del diseño –el diseño está, literalmente, en todas partes; desde las estructuras más grandes a los aspectos más humildes de la vida cotidiana las vidas modernas están minuciosamente diseñadas. En segundo lugar, la importancia del contexto social para el éxito del diseño, mucho más allá de las aplicaciones funcionales o comerciales de los productos o de la efectividad de los servicios. En tercer lugar, la conciencia, sobre todo en los campos con orientación ecológica, del papel vital del diseño en la creación de un mundo más habitable, con la necesidad concomitante de hacer tipos de diseño que marquen una diferencia en este sentido. La cuarta señala es, quizás, el cambio más radical: la necesidad de tomar en serio la idea de que todos diseñamos, lo que da lugar a propuestas de diseño etnográfico, participativo y colaborativo y a repensar todo el aparato conceptual del diseño "cuando todo el mundo diseña", como señalara el teórico y diseñador italiano Ezio Manzini (2015) en el título de su libro más reciente. Del mismo modo, la difusión de las tecnologías digitales ha empujado a los diseñadores a abrazar métodos sin precedentes para el diseño basadas en la interactividad y la participación de los usuarios; el diseño ha pasado a ser visto como colaborativo, plural, participativo y distribuido. El diseño, en suma, "se ha vuelto demasiado importante como para dejarlo en manos de los diseñadores" (Brown 2009:8). Todo lo anterior requiere nuevos métodos, enfoques y formas de pensar –un nuevo "pensamiento de diseño" (Brown 2010; Cross 2011), no sólo una manera nueva de abordar la tarea en cuestión sino el mundo, más etnográfica y relacionalmente. Los diseñadores discuten la situación cambiante del "objeto" y de las "cosas" (Ehn *et al.*, eds. 2014), haciendo eco de los debates actuales en estudios de ciencia y tecnología, antropología y geografía. Por último, como señaló Anne Balsamo (2011) para el caso de la innovación tecnológica, hay un enfoque importante en la relación entre el diseño

y la cultura: el hecho de que el diseño tenga que ver con la creación de significados y prácticas culturales, con el diseño de la cultura, la experiencia y las formas particulares de vida (véanse Manzini 2015 y Julier 2014; Laurel 2001; Suchman 2007 y Sparke 2004 como precedentes importantes en esta relación). Aún está por verse si todo esto permitirá afirmar que ha surgido una nueva cultura de diseño, aunque es importante tomar en serio el agudo sentido del cambio en los estudios críticos del diseño y un compromiso sostenido con ese cambio por parte de ciertos teóricos del diseño.

Argumento y esquema del libro

El libro está dividido en tres partes principales. La primera parte introduce algunos elementos de la literatura actual sobre diseño y ofrece un enfoque del diseño desde los estudios culturales. Doy especial atención a las obras que imaginan un nuevo papel social y nuevos modos de operación para el diseño. Hay múltiples ideas sobre cómo se está transformando el diseño en la práctica y sobre la forma de acelerar el cambio aunque, como veremos, muy pocas de estas obras cuestionan la base cultural y filosófica de la que surge la práctica del diseño (en sentido amplio, la modernidad capitalista patriarcal). Sin embargo, estas tendencias ponen de manifiesto la existencia de un campo en construcción de "estudios críticos del diseño". En el Capítulo 2 examino las tendencias teóricas más recientes sobre diseño en antropología, ecología, arquitectura y urbanismo, estudios digitales, estudios de desarrollo, ecología política y teoría feminista para determinar su contribución a la comprensión del nexo entre el diseño, la cultura y la construcción de la realidad en la coyuntura histórica actual.

La segunda parte propone una lectura ontológica del trasfondo cultural del que emerge el diseño y esboza un enfoque ontológico del diseño. El Capítulo 3 presenta un análisis particular de este trasfondo que permite proponer una respuesta original a la pregunta por la reorientación del diseño. Esta parte, inspirada por una perspectiva

“menor” dentro de la biología de la cognición (encabezada por la obra original de los biólogos chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela), desarrolla una lectura del trasfondo en términos de la “tradición racionalista”, a menudo asociada con la epistemología objetivante del cartesianismo. En ella se resumen los argumentos conocidos sobre la ontología dualista vinculada a esa tradición, que caracteriza las versiones dominantes de la modernidad occidental. La crítica de los dualismos (mente/cuerpo; yo/otro, sujeto/objeto, naturaleza/cultura, materia/espíritu, etcétera) está surgiendo en varios dominios teóricos, intelectuales y activistas, no sólo de la academia. La convergencia de estas tendencias está fomentando la aparición de un campo ontológico-político que cuestiona estos dualismos de forma novedosa, yendo más allá de ellos. El surgimiento multisituado de ese campo está haciendo progresivamente perceptible –teórica y políticamente– una gama de alternativas, crecientemente conceptualizada en términos de la noción de “relacionalidad”. Este concepto ofrece una manera diferente, y necesaria, de reconsiderar la vida y el mundo y un nuevo fundamento potencial para el diseño.

El Capítulo 4 esboza el concepto de diseño ontológico a partir de estos argumentos y de un renovado modo de acceso a la cuestión del diseño. Este concepto fue propuesto por Terry Winograd y Fernando Flores a mediados de la década de 1980 pero ha sido poco desarrollado, con las contadas excepciones que destaco en este libro. El diseño ontológico surge de una observación aparentemente simple: que al diseñar herramientas (objetos, estructuras, políticas, sistemas expertos, discursos, incluso narrativas) estamos creando formas de ser. Una idea clave en este sentido es lo que Anne-Marie Willis (2006) ha llamado “el doble movimiento de diseño ontológico”, a saber, la toma de conciencia de que diseñamos nuestro mundo y que, al hacerlo, nuestro mundo nos diseña –en pocas palabras, que el diseño diseña. El enfoque de diseño ontológico está en la base de las propuestas para una transición de la sostenibilidad a una nueva época, el Sostenimiento, sugeridas por Tony Fry y por un puñado de diseñadores de transición. En este capítulo presento el diseño ontológico como un

medio para pensar en, y contribuir a, la transición de la hegemonía de la ontología moderna de un solo mundo a un pluriverso de configuraciones socio-naturales. En este contexto los *diseños para el pluriverso* se convierten en una herramienta para reimaginar y reconstruir mundos locales.

La tercera parte explora esta proposición en profundidad. El Capítulo 5 pone en primer plano el trasfondo político-cultural en el que surge una práctica de diseño pluriversal como una posibilidad tangible y como algo más que un producto de la imaginación intelectual. En este capítulo reviso la rica producción, en la última década, de narrativas y discursos sobre transiciones culturales y ecológicas en el Norte Global y el Sur Global. En él resumo las ideas y movimientos emergentes en el Norte Global, como el decrecimiento, los comunes, la convivialidad y una variedad de iniciativas pragmáticas de transición. Con respecto al Sur Global examino los debates actuales y las luchas por el *buen vivir*, los derechos de la naturaleza, las lógicas comunales y las transiciones civilizatorias, sobre todo en la forma como se llevan a cabo en algunos países de América Latina, y reflexiono sobre si pueden ser vistos como ejemplos de la reemergencia del pluriverso. Mi argumento es que estos imaginarios de transición, que postulan la necesidad de transformaciones radicales en los modelos dominantes de la vida y la economía, podrían constituir el marco más apropiado para una reformulación ontológica del diseño. Presento en detalle dos planteamientos interconectados: un marco para el *diseño de transición* que está siendo desarrollado como un programa de doctorado y de investigación en la Escuela de Diseño de la Universidad Carnegie Mellon en Pittsburgh, Pensilvania; y el marco de *diseño para la innovación social* y la transición a una nueva civilización de Ezio Manzini.

Por último, el Capítulo 6 desarrolla la noción de "diseño autónomo" como un enfoque de diseño ontológico particular en sincronía con estas visiones de transición y marcos de diseño. El punto de partida es, de nuevo, aparentemente sencilla: que cada comunidad practica el diseño de sí misma. Este fue, puede argumentarse, el caso en

las comunidades tradicionales (que producían las normas con las que vivían sus vidas, en gran medida de forma endógena) y lo es, todavía, en muchas comunidades, tanto en el Sur Global como en el Norte Global, que abordan el diseño de sí mismas frente a las manifestaciones de las crisis, cada vez más profundas, y la inescapable mediación tecno-económica de sus mundos. En otras palabras, si aceptamos la tesis –postulada por activistas de movimientos sociales, visionarios de transición y algunos diseñadores– de que las crisis actuales apuntan a una crisis más profunda de la civilización el diseño autónomo de nuevas formas de vida y de los propios proyectos de vida aparece para muchas comunidades como un proyecto teórico-político eminentemente factible, tal vez inevitable; para algunas es, incluso, una cuestión de su supervivencia como los mundos particulares que han sido. Ilustraré esta idea de diseño autónomo con un ejercicio de transición para una región en particular en el suroccidente de Colombia: de un modelo ecológico y social devastador que ha estado en vigor durante más de cien años a un proceso de co-diseño para la construcción de un pluriverso regional al servicio de la vida.

Un aspecto fundamental del diseño autónomo es el replanteamiento de la "comunidad" o, quizás más apropiadamente, de lo comunal. Esta renovada preocupación por lo comunal está en boga en los círculos críticos en América Latina, en los movimientos de transición en Europa interesados en la re-localización de los alimentos, la energía y la economía, en la defensa de los comunes y en las propuestas de ciudades en transición, entre otros. También explica el subtítulo del libro: *la realización de lo comunal*.[1] En suma, este capítulo intenta colocar la autonomía en el centro del diseño. (Que esto no tiene nada que ver con la autonomía individual imaginada por el liberalismo será evidente a lo largo del libro. De hecho, se trata de lo

1. Los lectores familiarizados con el trabajo de Maturana y Varela notarán que este subtítulo imita el de su libro *Autopoiesis and cognition: the realization of the living* (1980). En el "Prólogo a la segunda edición" del original en español, *De máquinas y seres vivos*, Maturana (1994:9) explica, sin embargo, que el título completo del libro debería haber sido *Autopoiesis: la organización de lo vivo*.

opuesto). La inspiración para esta propuesta viene de la idea de que la autonomía es la característica más fundamental de lo vivo; en la jerga de Maturana y Varela, que explico en los capítulos 3 y 6, la autonomía es la clave de la *autopoiesis* o auto-creación de los sistemas vivos. Esta idea servirá de ancla parcial para proponer una práctica particular y una forma de pensar sobre la relación entre el diseño, la política y la vida, que llamaré “diseño autónomo”.

Del “desarrollo” al pluriverso

Al inicio de la era del desarrollo un grupo de respetables expertos de Naciones Unidas caracterizó el proyecto en ciernes de la siguiente manera:

> El progreso económico rápido es imposible sin ajustes dolorosos. Las filosofías ancestrales tienen que ser desechadas; las viejas instituciones sociales tienen que desintegrarse; los lazos de casta, credo y raza deben romperse; y se verán frustradas las expectativas de vida cómoda de un gran número de personas que no puede seguir el ritmo del progreso. Muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio del progreso económico (United Nations Department of Social and Economic Affairs, Measures for the Economic Development of Underdeveloped Countries 1951:15).

En retrospectiva podemos considerar este pronunciamiento como una visión atrevida, aunque increíblemente arrogante, de diseño,. La noción de “subdesarrollo” estaba apenas siendo inventada y el “Tercer Mundo” aún no había nacido. Un nuevo sueño de diseño se apoderaba del mundo. Todavía estamos inmersos en él, a pesar de que para muchos, cada vez más, así como para la Tierra, el sueño se ha convertido en pesadilla. Lo que Naciones Unidas imaginaba era un “diseño de eliminación” (Fry 2011) destinado a acabar con el diseño

vernáculo y las prácticas endógenas que habían nutrido durante siglos, para bien o para mal, la vida de millones de personas. Casi de la noche a la mañana una amplia gama de ricas y vibrantes tradiciones fue reducida a la nada: manifestaciones informes de un hecho presuntamente ineluctable, el "subdesarrollo". Sin embargo, este sueño tuvo sentido para millones y fue abrazado por las elites en casi todo el mundo. Tal fue el poder de esta imaginación de diseño. No sólo eso; ese discurso aún es dominante, como lo demuestra la más reciente ronda de debates y artimañas políticas que tuvieron lugar durante el 2015, y que seguirán por los próximos quince años bajo la rúbrica de "agenda post-2015 para el desarrollo" y la disputa por un nuevo conjunto de "indicadores de desarrollo sostenible".

Hoy en día, como resultado del "desarrollo" y ante las realidades de un mundo transformado por el cambio climático, los seres humanos enfrentamos la necesidad irrefutable de participar en otro tipo de diseño de eliminación, esta vez de las estructuras de insostenibilidad que sostienen la ontología de devastación dominante. La determinación colectiva hacia las transiciones, entendida en sentido amplio, puede ser vista como una respuesta a la urgencia de la innovación y la creación de nuevas formas de vida no explotadoras a partir de los sueños, deseos y luchas de tantos grupos y pueblos en todo el mundo. ¿Está emergiendo otra imaginación de diseño, esta vez más radical y constructiva? ¿Los nuevos diseñadores podrían ser considerados como activistas de transición? Si así fuera tendrían que caminar de la mano con quienes están protegiendo y redefiniendo el bienestar, los proyectos de vida, los territorios, las economías locales y las comunidades en todo el mundo. Estos son los emisarios de la transición hacia formas plurales de hacer el mundo. *El orden se está desvaneciendo rápidamente/Y el primero después será el último/Porque los tiempos están cambiando* (continuando con Bob Dylan). Quizás el pluriverso se está levantando, como han estado diciendo los zapatistas de Chiapas y tantos otros luchadores populares por más de dos décadas. Regresaremos a este sentido de trastocamiento de los órdenes establecidos –de un *pachakuti* quizás– en la conclusión del libro.

Lo que está en juego

En 1980, mientras el neoliberalismo globalizado liderado por el mercado eran impulsados por los regímenes conservadores de Margaret Thatcher y Ronald Reagan, elegidos con un apoyo aparentemente abrumador, Bob Marley enviaba un poderoso mensaje sobre "la situación real" en el ritmo perfecto del reggae jamaicano:

> Echa un vistazo a la situación real:
> Guerra de una nación contra otra.
> ¿Dónde comenzó todo?
> ¿Cuándo terminará?
> Bueno, parece que la destrucción total es la única solución.
> Y no sirve de nada: nadie puede detenerlos ahora.
> No sirve de nada: nadie puede detenerlos ahora.[2]

¿Dónde empezó todo? ¿Cuáles son los riesgos? ¿Puede esta máquina ser detenida? Hay decenas de respuestas a estas preguntas, por supuesto. Para terminar esta introducción me gustaría considerar dos de ellas, alejadas del centro de atención actual de los análisis críticos pero, tal vez, más radicales. La primera, del crítico cultural Ivan Illich, implica tanto una teoría de la crisis como un marco de transición. La segunda, de varias feministas latinoamericanas y europeas, devela, lúcidamente, las profundas raíces históricas del malestar contemporáneo y localiza el patriarcado en el centro del problema. Además de su sentido clarividente, lo que las hace particularmente apropiadas para pensar en las transiciones, tienen el valor adicional de encarnar una imaginación de diseño disidente. La lectura de la teoría crítica del patriarcado y el análisis mordaz, pero esclarecedor, de Illich de la actual civilización centrada en la tecnología podría llevar a la conclusión de que Marley tenía razón: *No sirve de nada: nadie puede detenerlos ahora*. Pero, al mismo tiempo, como mostraré a lo largo del libro, sus ideas acerca de las transiciones a formas diferentes de ser, conocer y

2. Del álbum *Uprising* (1980).

hacer –relacionales y conviviales– son concretas y tangibles, como en muchas otras narrativas de transición a las que acudiré.

Ivan Illich es más conocido por su crítica cáustica del carácter nocivo de las instituciones modernas basadas en expertos, desde la medicina y la educación hasta la energía y el transporte, y de los efectos desempoderantes de la feminización del trabajo y la reducción del género a una cuestión de igualdad económica y política individual. *La convivencialidad*, escrito en 1973, resumió muchas de sus críticas, poniéndolas en el contexto de una visión abiertamente política, a saber, la reconstrucción de modos conviviales de vida, lo que llamó *convivialidad*.[3] El libro fue conscientemente escrito como "un epílogo de la era industrial" en la convicción de que "en la etapa avanzada de la producción en masa cualquier sociedad produce su propia destrucción" (Illich 2015:7, 9).[4] Su concepto clave de "modo de producción industrial" le permitió conceptualizar la amenaza a lo humano que surge cuando las herramientas, en un sentido amplio, llegan a un umbral más allá del cual se vuelven irremediablemente perjudiciales para las personas y el medio ambiente. La constante erosión de los límites comenzó en el siglo XVII con el aprovechamiento de la energía y la eliminación progresiva del tiempo y el espacio, ganó fuerza con la revolución industrial y llevó a cabo una completa reestructuración de la sociedad en el siglo XX. Muchas tecnologías o "herramientas" basadas en un conocimiento especializado, como la medicina, la energía y la educación, superaron estos umbrales en algún momento a principios o mediados del siglo XX. Después de ello no sólo se volvieron profundamente destructivas en términos materiales y culturales sino fatalmente incapacitantes

3. Parece que la versión inicial del libro se basó en textos de Illich, la mayoría de ellos en castellano, eventualmente publicados en inglés como *Tools for conviviality*. No está claro cómo se llegó al título *La convivencialidad*. Según Gustavo Esteva (comunicación personal, marzo del 2016) una mejor traducción seria "convivialidad", que es el término que utilizo en este libro.
4. Esta y otras citas son de una reciente reedición en español del libro (Illich 2015), aunque de vez en cuando modificadas por mí después de cotejarlas con la versión en inglés. Para la versión en inglés véase Illich (1973).

de la autonomía personal y colectiva. La concentración de poder, energía y conocimientos técnicos en las burocracias (el Estado) dio lugar a la institucionalización de estas herramientas e hizo posible un estricto sistema de control tanto sobre la producción como sobre la destrucción. Illich llamó a este proceso "instrumentación" y mostró cómo destruyó, sistemáticamente, los modos conviviales de vivir. El resultado fue una sociedad mega-instrumental incrustada en múltiples sistemas complejos que limitan la capacidad de las personas para vivir una vida digna.

El corolario es que la sociedad tiene que ser "re-instrumentalizada" para satisfacer el doble objetivo de la convivialidad y la eficiencia dentro de un marco posindustrial. Este objetivo requiere enfrentar las amenazas planteadas por el crecimiento acelerado y la expansión incontrolable de herramientas en aspectos claves de la experiencia humana, incluyendo los siguientes: la localización histórica del ser humano en un lugar y en la naturaleza; la autonomía de las personas para la acción; la creatividad humana, truncada por la educación instrumentalizada, la información y los medios de comunicación; el derecho de la gente a un proceso político abierto; y el derecho a la comunidad, la tradición, el mito y el ritual. En resumen, las amenazas al lugar, la autonomía, el conocimiento, la comunidad, la tradición y el proceso político. Anticipando los debates sobre el decrecimiento (Capítulo 5) Illich habló sobre la necesidad de un acuerdo para poner fin al crecimiento y al desarrollo. A un mundo sumido en una producción creciente, al tiempo que dicha producción parecía cada vez más y más fácil, Illich no sólo opuso la necesidad de exponer la falacia de esta ecuación, haciendo visibles sus costos, sino el cultivo de una renuncia alegre y equilibrada a la lógica de crecimiento y la aceptación colectiva de límites.[5]

5. Illich, al contrario de lo que podría deducirse de su reputación, no estaba contra la tecnología *per se*. En su opinión muchas herramientas (como el teléfono, la educación formal y, añado, la internet) son conviviales, en principio. Illich no pretendía la destrucción de la ciencia y la tecnología modernas, o la burocracia, sino eliminarlas como obstáculos a otros modos de vida. Pedía un equilibrio entre la producción para satisfacer la demanda y la producción convivial. Más aún, creía que la ciencia y la

Propuso, pues, una inversión radical, alejada de la productividad industrial y enfocada a la convivialidad:

> A la amenaza de un apocalipsis tecnocrático yo opongo la visión de una sociedad convivencial. La sociedad convivencial descansará sobre contratos sociales que garanticen a cada uno el mayor y más libre acceso a las herramientas de la comunidad, con la condición de no lesionar una igual libertad de acceso al otro [...] Una pluralidad de herramientas limitadas y de organizaciones convivenciales estimulará *una diversidad de modos de vida, que tendría más en cuenta la memoria, es decir la herencia del pasado o la invención, es decir la creación* (Illich 2015:26, 30; mis cursivas).

Esta posición ética implica una racionalidad técnica alternativa; como veremos, resuena con el énfasis de los movimientos sociales en la ancestralidad como base para la autonomía y de los diseñadores de transición en la futuralidad, o creación de futuros que tengan futuro, como principio fundamental del diseño. Las herramientas de convivencia, como Illich señalara, tendrán que ser eficaces en el fomento de la autonomía creativa de las personas, la equidad social y el bienestar, incluyendo el control colectivo sobre la energía y el trabajo. Esto significa que las herramientas tienen que ser sujeto de un proceso político de un nuevo tipo. A medida que la ciencia y la tecnología crean nuevas fuentes de energía este control se vuelve aún más importante. Para alcanzar estos objetivos, en opinión de Illich, es imprescindible imponer límites a la expansión de la producción;

---

tecnología podían ser puestas al servicio de herramientas y diseños conviviales más eficaces para que sirvieran a los seres humanos en lugar de que los seres humanos sirvieran a las máquinas y sus instrumentaciones sociales. En su opinión debía haber una integración de la ciencia moderna con "herramientas que sean utilizables con un mínimo de aprendizaje y sentido común" (Illich 2015:87). Este es un reto para el diseño de productos, servicios e interfaces. La obra de Illich se puede colocar al lado de la de los historiadores y críticos de la tecnología y de la "sociedad industrial avanzada", como Jacques Ellul, Lewis Mumford, Erich Fromm, Herbert Marcuse y Paul Virilio.

estos límites tienen el potencial de permitir el florecimiento de una clase diferente de autonomía y creatividad. Al final del proceso podría surgir una sociedad que valore la sobriedad y la austeridad y en la que la gente vuelva a aprender a depender de los demás en lugar de someterse a una poderosa elite económica, política y tecnocrática. El proceso es eminentemente político:

> La reconstrucción convivencial supone el desmantelamiento del actual monopolio industrial, no la supresión de toda producción industrial [...] De hecho, es el instrumento el que impone el ritmo y la dirección de la innovación. Un proceso ininterrumpido de reconstrucción convivencial es posible a condición de que el cuerpo social proteja el poder de las personas y de las colectividades para modificar y renovar sus estilos de vida, sus herramientas, su ambiente; dicho de otra forma, su poder para dar a la realidad un rostro nuevo [...] Estamos hablando de una sociedad que diversifica los modos de producción. Poner límites a la producción industrial tiene, para nosotros, el objetivo de liberar el futuro [...] Una sociedad congelada sería tan insoportable para el hombre como la sociedad de la aceleración: entre las dos se sitúa la sociedad de la innovación convivencial [...] La sobrevivencia de la especie, amenazada por la omnipotencia de la herramienta, depende, pues, del establecimiento de procedimientos que permitan a todo el mundo distinguir, claramente, entre estas dos formas de racionalizar y usar las herramientas, incitando a la gente para que elija la sobrevivencia dentro de la libertad (Illich 2015:94, 97).

Dejemos a Illich por un momento y consideremos la versión de Claudia von Werlhof del patriarcado como fuente del modelo civilizador contemporáneo que está causando tantos estragos en los seres humanos y la naturaleza. Si pidiéramos a la gente en la calle que nombrara las principales fuentes de la crisis muy pocos mencionarían el patriarcado. ¿Por qué, entonces, considerarlo? Von Werlhof

no duda de que las raíces de la crisis de la civilización occidental se encuentran en el largo desarrollo, en los últimos 5000 años, de las culturas patriarcales a expensas de las matriarcales. En su opinión el patriarcado es mucho más que la explotación de las mujeres; explica la destrucción sistemática de la naturaleza y de otras formas de vivir. Por otro lado, el matriarcado no se define por el predominio de las mujeres sobre los hombres sino por toda una concepción diferente de la vida que no se basa en la dominación y las jerarquías y que respeta el tejido relacional de la vida. Por eso se puede decir que en el principio de todas las culturas estaba la madre (en última instancia, la Madre Tierra), es decir, la relación, como aún sucede en muchos pueblos indígenas que conservan prácticas matriarcales. Progresivamente, sin embargo, los hombres socavaron este fundamento de la vida en su intento por usurpar el poder de las mujeres y crear vida a través de lo que von Werholf llama "alquimia patriarcal".

Aunque en su connotación original alquimia hace referencia a un modo de conocimiento basado en la observación de la dinámica natural de la vida para construir en colaboración con ella para los patriarcas se convirtió en una práctica de fragmentación y destrucción seguida de la producción –con base en los elementos de la materia, ahora fragmentados– de lo que se consideraba más valioso, como el oro o "la piedra filosofal". Por eso la destrucción se convirtió, progresivamente, en el programa que debía ser realizado, contradictoriamente, en nombre de la creación de la vida; con la modernidad y el dominio de la máquina este programa se convirtió en la búsqueda del progreso sin fin y la promesa de un mundo incesantemente "mejor". Las religiones monoteístas han sido un componente principal de esta dinámica, con el *pater* como figura divina. Después de más de 500 años de modernidad occidental patriarcal esta "civilización alquímica" basada en la "creación mediante la destrucción" se ha vuelto aparentemente global, siempre en guerra contra la vida. El capitalismo es tan sólo la última fase de esta civilización patriarcal.[6]

6. El trabajo de von Werlhof en su teoría crítica del patriarcado se extiende por varias décadas, comenzando en la década de 1970 en colaboración con Maria Mies

De acuerdo con el argumento de varias feministas latinoamericanas el origen de esta última fase se encuentra en la conquista de América y el inicio del sistema-mundo moderno/colonial. La mirada a este proceso desde la perspectiva del patriarcado es esencial para entender las transformaciones inducidas por la modernidad. A este respecto, la antropóloga feminista argentina Rita Segato (2015) introduce una distinción útil entre el *mundo-aldea* (mundos comunales), con su ontología de género dual (basada en dualidades complementarias, no dualismos de pares independientes), organizada a partir de relaciones de reciprocidad, y el *mundo-Estado*, con su ontología dualista, que progresivamente ocupa los mundos comunales con sus lógicas binarias y a través de al constitución de una esfera pública dominada por el hombre y otra esfera privada femenina, crecientemente subordinada. De esta forma el "patriarcado de baja intensidad" característico de los mundos comunales cedió el paso al "patriarcado de alta intensidad" de la modernidad capitalista. Es por esto que la cuestión del patriarcado es vista desde esta perspectiva como el fundamento y pedagogía para todas las demás formas de subordinación, incluyendo la dominación racial, colonial e imperial, imponiendo una verdadera "pedagogía de la crueldad" sobre la mayoría de las sociedades.

La aplicabilidad de la categoría de "género" a las sociedades anteriores a la conquista o no modernas sigue siendo una cuestión de debate en las teorías feministas latinoamericanas de orientación autónoma y decolonial debido al profundo tejido relacional de estos

---

y Veronika Bennholdt-Thomsen, entre otras feministas europeas. Aquí uso, principalmente, la selección en español de sus ensayos publicada recientemente en Oaxaca. También véanse von Werlhof (2001, 2007, 2013) para artículos importantes. Ella fundó el Research Institute for the Critique of Patriarchy and for Alternative Civilizations (Instituto de Investigación para la Crítica del Patriarcado y para las Civilizaciones Alternativas) en Innsbruck, Austria, donde vive. Este programa y perspectiva de investigación son independientes y distintos de las teorías feministas dominantes en gran parte de las academias anglo-americana y francesa. Por otra parte, se relaciona, cada vez más, con los feminismos decoloniales y autónomos de América Latina, como veremos a continuación.

mundos, para los cuales las categorías de "masculino" y "femenino" como entidades separadas y auto-constituidas no tienen mucho sentido (Lugones 2010a, 2010b). Hay un amplio acuerdo, sin embargo, como señala la feminista aymara Julieta Paredes (2012) en el sentido de que la humanidad aprendió a dominar en el cuerpo de la mujer. Por eso es necesario analizar la interrelación de los múltiples patriarcados existentes, desde los autóctonos hasta los modernos.[7]

La alquimia patriarcal envuelve la mayoría de los aspectos de la vida; como individuos nos vemos en términos de un tipo de auto-realización que también es un proceso de auto-alquimización, siempre re/haciéndonos a través de la producción y la llamada superación personal. Nuestra espiritualidad se empobrece, atrapada en la separación entre la materia y el espíritu; el cuerpo es degradado por las religiones patriarcales, lejos de la espiritualidad de la Tierra. Progresivamente los seres humanos comienzan a experimentar un distanciamiento de la vida, incluyendo, sin pretenderlo, quienes reclaman "igualdad" dentro de los mismos regímenes patriarcales que destruyen la vida. Ya en el período moderno el mundo fue construido, cada vez más, sin apego al lugar, la naturaleza, el paisaje, el espacio y el tiempo –en suma, sin referencia al *hic et nunc* (el aquí y ahora) que ha dado forma a la existencia humana a lo largo de la historia–.[8] Lo

7. Volveré sobre estos temas y discusiones en la intersección de los patriarcados y feminismos indígenas, negros y modernos en el Capítulo 2. Algunas de las autoras principales en este debate incluyen a María Lugones, Rita Segato, Sylvia Rivera Cusicanqui, Betty Ruth Lozano, Sylvia Marcos, Aida Hernández, Aura Cumes, Julieta Paredes, Irma Alicia Velásquez Nimatuj, Diana M. Gómez, Yuderkis Espinosa, Karina Ochoa, Brenny Mendoza, Karina Bidaseca, y Ochy Curiel.
8. Encontramos una opinión parecida en Virilio (2002:15): "El progreso equivale a la aceleración. Después de la ruptura con el geocentrismo de Ptolomeo y de la deslocalización copernicana de las 'verdades eternas' vimos el desarrollo exponencial de los arsenales tecno-industriales que dan prioridad a la artillería y los explosivos y, también, a la horología, la óptica, la mecánica [...] todas las cosas necesarias para la eliminación del mundo del presente". Virilio (2002:38), también atento a las herramientas y las máquinas, enumera "la parodia del progreso del conocimiento" que inicia en el *quattrocento* italiano y produce una ideología (patriarcal) de la "fuga de la humanidad de su carácter incompleto, de su descontento con ser uno mismo" que nos impide vivir en el lugar y nos atrapa con "simuladores de proximidad", como la web. Virilio

que se necesita, por lo tanto, es una política para otra civilización que respete, y se base en, la interconexión de toda vida, una civilización basada en una espiritualidad de la Tierra que nutra la comunidad porque reconoce que el amor y la emoción son elementos importantes para el conocimiento y para toda vida.

La noción de interconexión de toda vida es, sin duda, fundamental para la ecología, para la mayoría de los relatos de transición y para las corrientes teóricas discutidas en este libro en términos de relacionalidad (Capítulo 2). Toda vida, humana y no humana, tiene lugar dentro de una matriz relacional. El olvido de este hecho llevó al desarrollo de las culturas patriarcales. El ecólogo y teólogo de Carolina del Norte Thomas Berry (uno de los pensadores de transición que discutiré en el Capítulo 5) hace eco del análisis feminista en un sentido muy profundo. En su opinión "está emergiendo una nueva interpretación del desarrollo histórico occidental a través del concepto de patriarcado [...]. Todo el trayecto de la civilización occidental se considera viciado por el patriarcado, la agresiva y depredadora dominación masculina de nuestra sociedad (Berry 1988:138, 140).

Este papel ampliado adscrito al patriarcado, añade, aún tiene que llegar al público para que sea posible imaginar un mundo pospatriarcal genuinamente ecológico ("omnicéntrico"). De este análisis se deriva que es necesaria una nueva misión histórica, la del advenimiento de "un período en que podría establecerse una relación entre los seres humanos y el planeta que sea mutuamente enriquecedora" (Berry 1988:145). Esto sólo se puede lograr trabajando contra la corriente de los cuatro fundamentos principales de la visión patriarcal moderna: los imperios, los establecimientos eclesiásticos, el Estado-nación y las corporaciones.

Estas lecciones resuenan con la comparación sistemática hecha por Humberto Maturana y la psicóloga alemana Gerda Verden-Zöller (1993) entre la "cultura patriarcal europea" y las "culturas

---

no escatima palabras de enojo para diagnosticar la situación; para él nos enfrentamos a un "estado suicida global" basado en el progreso darwinista, las tecnocracias y la guerra sin fin. Véase Virilio (1997, 2012).

matrísticas". Ellos, como las autoras feministas ya discutidas, adoptan lo que podría llamarse una concepción ontológica de las culturas del matriarcado y el patriarcado:

> En una cultura patriarcal las mujeres y los hombres son patriarcales y en una cultura matrística los hombres y las mujeres son matrísticos. Las culturas matrísticas y patriarcales son diferentes maneras de vivir, diferentes formas de relacionarse, diferentes maneras de emocionarse, diferentes redes cerradas de conversaciones que se realizan, en cada caso, por los hombres y las mujeres (Maturana y Verden-Zóller 2008:112).[9]

Al colocar el surgimiento de la cultura patriarcal indoeuropea en un contexto histórico y evolutivo estos autores llegan a algunas conclusiones aparentemente sorprendentes dentro de una perspectiva general llamada "biología del amor". La cultura patriarcal está caracterizada por acciones y emociones –redes de conversaciones– que valoran la competencia, la guerra, las jerarquías, el poder, el crecimiento, la procreación, la dominación de los demás y la apropiación de recursos, junto con la justificación racional de todo esto en nombre de la verdad. En esta cultura, que envuelve a la mayoría de los humanos modernos, vivimos en la desconfianza y buscamos la certidumbre por medio del control, incluido el control del mundo natural.

Por el contrario, las culturas matrísticas históricas se caracterizaron por conversaciones que destacaban inclusión, participación, colaboración, co-inspiración respeto y aceptación mutuo, sacralidad, y la renovación cíclica recurrente de la vida. Con el surgimiento de

9. Humberto Maturana ha mantenido un original y activo proyecto de investigación y acción sobre las culturas matrísticas y la biología del amor con colaboradoras en Santiago de Chile durante muchas décadas. Véase la "escuela matríztica", que fundó con Ximena Dávila (http://blog.matriztica.cl/blog/). El trabajo de Verden-Zöller se centra en el papel determinante de las relaciones madre-hijo en la vida temprana desde la perspectiva del juego; define esta perspectiva como el espacio de relaciones corporales en las que la madre o padre están absolutamente presentes para el niño, lo que es fundamental para toda coexistencia futura exitosa del niño.

las sociedades pastorales comenzó la transición de una cultura a la otra, lo que no ha cesado desde entonces. Los modos matrísticos de ser persisten en las culturas contemporáneas, a pesar de la forma patriarcal imperante. Sobreviven, por ejemplo, aunque de manera parcial y contradictoria, en las relaciones entre la madre y los hijos, en las relaciones de amor, en la ciencia y en la democracia. De importancia crucial en esta concepción es el reconocimiento de que la base de la existencia biológica es el acto de emocionar y que la coexistencia social está basada en el amor, antes de cualquier modo de apropiación y conflicto. Las sociedades patriarcales modernas no entienden que el emocionar, no la razón o la economía, constituye la historia humana porque nuestros deseos determinan los tipos de mundo que creamos. Las culturas matrísticas surgen y prosperan dentro de esta biología del amor y tienen lugar

> [...] en un trasfondo de conciencia de la interconectividad de toda la existencia, y por lo tanto, no puede sino vivirse continuamente en el entendimiento implícito de que todas las acciones humanas tiene siempre consecuencias en la totalidad de la existencia (Maturana y Verden-Zöler 1993:47).

Desde este punto de vista el cambio en el emocionar humano, de la intervincularidad a la apropiación y el control, aparece como un desarrollo cultural fundamental justificado, con la modernidad, por una cierta racionalidad (Capítulo 3). De ahí la necesidad de cultivar, de nuevo, la armonía de la coexistencia a través de la igualdad y la unidad de todos los seres vivos dentro de la renovación de la vida siempre en marcha y que es recursiva y cíclica. Las implicaciones éticas y políticas son claras:

> Por lo tanto, si queremos actuar de otra manera, si queremos vivir en un mundo diferente, tenemos que transformar nuestros deseos y para ello tenemos que cambiar nuestras conversaciones [...] Esto sólo es posible mediante la recuperación de

> la vida matrística [...] La manera matrística de vivir intrínsecamente abre un espacio de coexistencia con la aceptación tanto de la legitimidad de todas las maneras de vivir como de la posibilidad de acuerdo y consenso en la generación de un proyecto común de convivencia [...] al permitirnos ver y vivir la interacción y coparticipación de todo lo vivo en el vivir de todo lo vivo; la manera patriarcal de vivir [por el contrario] restringe nuestro entendimiento de la vida y la naturaleza al conducirnos a la búsqueda de una manipulación unidireccional de todo en el deseo de controlar el vivir. (Maturana y Verden-Zöler 1993:105)

Retomar este "camino olvidado" implica reversar la devaluación de la emoción en favor de la razón, lo que socava, inevitablemente, la coexistencia social. Para von Werlhof (2015: 157,159) las implicaciones son igualmente trascendentales:

> Resulta que –querámoslo o no– *no podemos seguir con la modernidad* porque nos quita, nada menos, que las bases de nuestra vida, ¡hasta de la mera sobrevivencia! [...] Hay dos posibilidades: o ir hacia arriba [dentro de la modernidad] o ir hacia afuera, subir o salir, reformar la situación o revolucionarla [...] hacia una alternativa *a* la modernidad y no *de* la modernidad. Pero sabemos que en todo el mundo este es el mayor tabú de todos: ¡dejar atrás lo que se llama civilización occidental! –porque significa dejar atrás el patriarcado–. Esta ruptura es casi inimaginable en cualquier lugar, excepto en los mundos indígenas.

"Sólo hay una solución", continúa, teniendo en cuenta la experiencia zapatista: "la reconstrucción de una civilización no occidental, no sólo en México sino, también, en Occidente y en todo el planeta" (von Werlhof 2015:195). Tendremos que esperar hasta los últimos capítulos del libro para comprobar si esta llamada aparentemente utópica tiene sentido o valor para los actores sociales concretos. Baste decir, por

ahora, que esta noción de cambio de civilización es considerada con seriedad por muchos teóricos y visionarios de las transiciones, desde los ecologistas y activistas del clima hasta algunos maestros espirituales. Superar el patriarcado requiere una sanación cultural interna, la revitalización de las tradiciones y la creación de otras nuevas, llegando a la conclusión de que una civilización basada en el amor a la vida es una opción mucho mejor que una basada en su destrucción. Como veremos más adelante (Capítulo 6) los pueblos indígenas de América están dedicados a *la liberación de la Madre Tierra*, mucho más allá de las trampas de la civilización alquímica de la globalización corporativa y del mercado, a la que a menudo se refieren como "proyecto de la muerte". Para ellos ya es tiempo de abandonar "la creencia supersticiosa en el progreso y en la época moderna como el mejor de los mundos, es decir, en el *proyecto alquímico* " (von Werlhof 2015:85).

La importancia de esta concepción de largo plazo del patriarcado y la modernidad occidental como trasfondo de la crisis contemporánea radica en el hecho de que estos autores ven estos procesos como *una realidad histórica activa en el presente*. Las formas patriarcales de ser son fundamentales para la historicidad de nuestro ser-en-el-mundo en la actualidad. Como señala Susan Stewart (2015:276) "la supresión del análisis histórico del pensamiento de diseño aísla el entendimiento que informa el acto de diseño de cualquier comprensión de las trayectorias temporales en las que participa". Reconocer la historicidad humana –lo que requiere, a veces, prestar atención a la esfera del mito y el relato en la conformación de nuestros mundos– es parte integrante de la aceptación por parte del diseño de la historicidad de los mundos y las cosas en la tumultuosa era actual.

¿Diseño con o sin futuro?

Los lectores podrían preguntar, con razón, qué tienen que ver con el diseño (ontológico o no) estas ideas sobre la autonomía, la vida relacional, etcétera. Más aún, el diseño autónomo ¿no es un oxímoron?

La posibilidad que estoy explorando es bastante sencilla, en principio: si el diseño ontológico puede ser diseño para, y desde, la autonomía. Una vez más nos enfrentamos a uno de los temas claves de este libro: ¿puede el diseño desprenderse de su arraigo en las prácticas modernistas de insostenibilidad y desfuturización y reorientarse hacia otros compromisos, prácticas, narrativas y enacciones ontológicas? Más aún, ¿puede el diseño formar parte del conjunto de herramientas para la transición hacia el pluriverso? ¿Qué tiene eso que ver con el diseño de herramientas, interacciones, contextos y lenguajes de manera que cumpla con el principio de todo diseño ontológico relacional de cambiar la forma como tratamos con nosotros mismos, las cosas y los seres para que la futurización sea posible?

Podemos encontrar respuestas a estas preguntas, distintas pero complementarias, tanto en los mundos activistas como académicos. Si alguna vez existieron condiciones para construir una agenda de diseño desde dentro del espacio teórico-político de las luchas sociales ese momento es ahora. Desde 2001 el Foro Social Mundial ya anunciaba esta posibilidad histórica en la ciudad brasileña de Porto Alegre; su llamado a la acción todavía reverbera: *otro mundo es posible*. El FSM hizo eco de lo que los zapatistas de Chiapas habían expresado con lucidez y fuerza increíble: *queremos un mundo donde quepan muchos mundos*. ¿Es posible leer en estas consignas populares las semillas de una imaginación radical de diseño? *Queremos ser nosotros los que diseñemos y controlemos nuestros proyectos de vida*, dice el poeta mapuche Elicura Chihuailaf (citado en Rocha 2015:97). Uno puede ver ejemplos de esta determinación en todo el continente, desde los zapatistas de Chiapas y las comunidades autónomas en Oaxaca hasta los *nasa* y *misak* del suroccidente de Colombia y los mapuches en Chile; también entre un número creciente de comunidades campesinas y afrodescendientes en varios países. Esta voluntad colectiva experimentó un verdadero despegue hacia 1992, coincidiendo con el quinto centenario del llamado descubrimiento de América y el renombramiento del continente por los movimientos indígenas como

Abya Yala.[10] Con este cambio de nombre los pueblos indígenas alcanzaron una madurez telúrica, como ellos dicen.

Esta mayoría de edad está poniendo en primer plano una serie de formas de pensamiento autónomo (Capítulo 6). ¿Podemos concebir la hipótesis de que las nociones de autonomía y comunalidad y sus prácticas asociadas, junto con la re-elaboración de formas comunales de saber, ser y hacer, establecen las bases para un nuevo pensamiento de diseño con las comunidades? En casi todos los rincones del subcontinente y el mundo se pueden encontrar experiencias que encarnan la búsqueda de autonomía, allí donde las formas brutales de la globalización extractiva se están llevando a cabo: en las luchas por la defensa de semillas, los comunes, montañas, bosques, humedales, lagos y ríos; en las acciones contra la dominación blanca/mestiza y patriarcal; en los experimentos urbanos con el arte, las tecnologías digitales, los movimientos neochamánicos, las ecoaldeas, los jardines urbanos, la energía alternativa, etcétera. Estas manifestaciones de múltiples voluntades colectivas evidencian la convicción inquebrantable de que otro mundo es posible. Muchos movimientos sociales pueden ser vistos como procesos de matriarquización, de defensa y construcción de modos relacionales y cooperativos de vida con los seres humanos y la naturaleza.

¿Qué sucede en el mundo académico? El teórico australiano del diseño Tony Fry habla de los "efectos desfuturizantes" del diseño moderno, es decir, de la contribución del diseño a las condiciones sistémicas de insostenibilidad estructurada que eliminan múltiples futuros posibles. Por eso es importante recuperar nuestra capacidad para imaginar futuros, para lo cual propone una transición desde la Ilustración a un nuevo horizonte de "Sostenimiento", una nueva era capaz de alimentar las formas relacionales de ser-en-el-mundo

10. Abya-Yala significa "continente de vida'' (o "tierra en plena madurez", en otras versiones) en el idioma del pueblo *gunadule* (kuna) de Panamá y Colombia. Es el nombre preferido por los pueblos indígenas de América Latina y el Caribe para referirse a "América". Es similar a Isla Tortuga, el nombre dado por los pueblos indígenas a Norteamérica.

que confronten la ontología de desfuturización (capítulos 2 y 5). Los teóricos del diseño Anthony Dunn y Fiona Raby (2013) también abogan por prácticas de diseño que permitan la discusión colectiva sobre cómo podrían ser las cosas –lo que ellos llaman "diseño especulativo"–. Las "especulaciones de diseño [escriben] pueden actuar como un catalizador para redefinir, colectivamente, su relación con la realidad", alentando imaginaciones sobre formas alternativas de ser –por ejemplo, a través de prácticas que pregunten "¿qué pasaría si...?"–. En su opinión ese diseño crítico puede ser exitoso frente al diseño que refuerza el *statu quo*:

> El diseño crítico es un pensamiento crítico traducido a la materialidad. Se trata de pensar a través del diseño en lugar de a través de las palabras y usar el lenguaje y la estructura del diseño para relacionarse con la gente [...] Todo buen diseño crítico ofrece una alternativa a cómo son las cosas (Dunn y Raby 2013:35).

Que estamos en la era en la cual "todo es especulativo" podría ser un pensamiento esperanzador, suponiendo que estimule los tipos de "ensoñacion social" (Dunn y Raby 2013:169) que den lugar a formas alternativas de hacer el mundo –de hecho, "al multiverso de mundos que podría ser nuestro mundo"– (Dunn y Raby 2013:160). Exploraré este impulso ontológico del diseño especulativo en los capítulos siguientes, en particular a través de la noción de diseño para las transiciones al pluriverso.

La especulación sobre el futuro, por supuesto, ocurre en todo tipo de direcciones. Es útil identificar, heurísticamente, dos ficciones de diseño opuestas, con una amplia gama en el medio. En un extremo encontramos visiones matrísticas, conviviales, futurizantes y, en términos generales, relacionales que destacan la re/creación de mundos con base en la relación horizontal con todas las formas de vida, respetando el arraigo humano en el mundo natural. En el otro extremo del espectro se encuentra el sueño, sostenido por los

flamantes tecno-patriarcas del momento, de un mundo posthumano creado por el "Hombre". Este es el mundo, por ejemplo, de la biología sintética, con su visión gencéntrica de la vida; de las tecno-alquimias en auge para el mejoramiento genético y la prolongación de la vida; de la robótica, de las fantasías ciborgianas, los viajes espaciales, la nanotecnología, la impresión en 3-D y mucho más; de los fantásticos esquemas de geoingeniería inventados en las salas de juntas de las corporaciones como soluciones al cambio climático; y de quienes abogan por la "gran singularidad", una transformación inducida por la tecnología que nos llevaría a una época en la que "los humanos trascienden la biología" y en la que la vida, finalmente, sería perfeccionada, tal vez como en el mundo sin madres de las ficciones de la inteligencia artificial, como el retratado en la película *Ex machina*, en el que la capacidad de las mujeres para dar vida será finalmente usurpada por completo puesto que los humanos serían creados por los hombres a través de las máquinas.[11] Este imaginario masculino de la creación (una imaginación de diseño), ¿es realmente universal o inevitable, como pretenden sus padres? Una cosa es cierta: si este mundo tiene éxito dejaría de tener alguna semejanza con la naturaleza original de la que surgió la vida. Al menos allí encontramos la posibilidad de una bifurcación entre dos caminos de diseño, entre dos modos de regulación civilizadora: matriarcal y tecno-patriarcal. Abordaremos esta pregunta de nuevo en la conclusión del libro.

Estos extravagantes padres, con su visión estrecha de la innovación, ¿nos robaron diferentes visiones del futuro? Si tenemos en cuenta que sus opiniones encuentran soporte en narrativas y prácticas ya centenarias podremos explicar por qué capturan la mayor parte de la fuerza política y la atención de los medios. Sin embargo, entre los Silicon Valleys del mundo y las comunidades en lucha uno

11. La idea de una singularidad tecnológica ha sido popularizada por el futurista Ray Kurzweil; véase su página <http://www.singularity.com/>. También véase el gran debate sobre singularidad en la Universidad de Stanford –quizás el mayor templo de los tecno-padres que imaginan los futuros humanos– que tuvo lugar en 2006: <http://www.zdnet.com/article/the-great-singularity-debate/>. Kurzweil sitúa el inicio de la singularidad en 2045.

encuentra todo tipo de instrumentaciones y desarrollos tecnológicos, incluidos aquellos informados por una conciencia ecológica de los límites planetarios y el cambio climático global. Estos serán cruciales para una imaginación de diseño que evite las trampas de la instrumentación industrial capitalista y que vaya más allá de la ontología de la separación que se alimenta de la jerarquía, la competencia, la agresión y el control de los seres humanos y la naturaleza.

Abordar de nuevo "la pregunta por la tecnología" (Heidegger 1975) es, sin duda, uno de los mayores desafíos que enfrenta cualquier tipo de práctica de diseño crítico. Como señalara Clive Dilnot (2015) tenemos que llegar a un acuerdo sobre el aumento exponencial de la capacidad destructiva de la tecnología[12] pero en formas que no cedan la capacidad del ser humano para construir un conjunto diferente de relaciones con otros seres vivos a través de la tecnología. Dilnot argumenta que ante la destructividad naturalizada que ha acompañado el Antropoceno y ante la aparición de lo artificial como el modo ineluctable de la vida humana necesitamos oponer el cultivo de modos de devenir cualitativamente nuevos a través del potencial futurizante ofrecido por lo artificial. En este caso "posibilidad" significa "la negociación con la realidad y no una escalada de lo que es" (Dilnot 2015:169), como en la imaginación tecno-alquímica que acabo de mencionar. Esto implica la "negociación de lo posible a través de lo artificial, del mismo modo que también es *negociación con las condiciones de existencia natural*" (Dilnot 2015:169; mis cursivas); estas distinciones son cruciales. Esto ofrece la única posibilidad de superar "la capitulación abyecta a lo que es [...] mantenida por nuestra incapacidad para comprender lo que está emergiendo" (Dilnot 2015:171). Esta coyuntura provocada por el fuerte surgimiento de lo artificial está indeleblemente marcada por la intersección de la ética, el diseño y la política.

12. Consideremos, por ejemplo, la expansión de la minería a gran escala con efectos cada vez más devastadores, incluso para asegurar unos pocos gramos de oro, diamantes o los minerales que se usan en la fabricación de los dispositivos digitales, para lo cual son devastadas, sin contemplación, comunidades y ecosistemas.

Pensar en la relación entre diseño y futuro hace eco a la llamada a "desplegar las capacidades políticas del diseño", es decir, ir contra la tendencia analítica en los estudios críticos del diseño a examinar, principalmente, cómo, a través de su propia materialidad, el diseño despliega tipos particulares de poder en los cuerpos, los espacios o los objetos para centrarse, en cambio, en la capacidad del diseño para ampliar la gama de posibles formas de ser a través de nuestros cuerpos, espacios y materialidades (Domínguez y Fogué 2014), jugando con la "orientación de los diseñadores para realizar investigaciones que estén atentas y abiertas a las posibilidades latentes en los contextos materiales vividos" (Stewart 2015: 275). Para atender esta llamada es necesario, como sugiero, pensar en las capacidades y potencialidades del diseño a través de un amplio espectro de imaginaciones –en términos de culturas matrísticas con críticos y feministas; en términos de autonomía y modos comunales de vida con quienes luchan por la defensa de los paisajes y los territorios; o en términos de lo artificial con los pensadores de diseño que se esfuerzan por avanzar entre las prácticas desfuturizantes predominantes y el potencial futurizante de la ciencia y la tecnología.

Estos son, en síntesis, los argumentos del libro:

1. La crisis actual es el resultado de formas profundamente arraigadas de ser, hacer y conocer. Recuperar el diseño para la construcción de otros mundos requiere una conciencia nueva y efectiva de la historicidad del diseño en la formación onto-epistémica patriarcal, capitalista y moderna. El libro busca contribuir a esta reflexión colectiva mediante el examen del trasfondo histórico y cultural dentro del cual se desenvuelve la práctica del diseño. A este nivel, el libro es una contribución a los estudios culturales del diseño.

2. El modo más adecuado para acceder a la cuestión del diseño es ontológico. Diseñar este modo de acceso implica examinar críticamente la ontología dualista de separación, control y apropiación que se ha vuelto dominante con la modernidad patriarcal capitalista occidental y preguntarse sobre la existencia y creación potencial de otras racionalidades y modos de ser, sobre todo aquellas que enfatizan la

profunda relacionalidad y la interconexión de todo lo que existe. El libro contribuye a desarrollar este enfoque ontológico del diseño.

3. La coyuntura contemporánea de devastación ecológica y social generalizada convoca al pensamiento crítico para pensar, activamente, sobre profundas transiciones culturales. Como resultado están surgiendo dos formas esperanzadoras de pensamiento de transición en la teoría y la práctica del diseño: el diseño para las transiciones, con una visión amplia de la transición ("civilizadora" o "gran transición"); y el diseño para la autonomía, centrado en las luchas de las comunidades y los movimientos sociales en defensa de sus territorios y mundos ante los estragos de la globalización neoliberal. Este libro contribuye a delinear los campos del diseño para las transiciones y el diseño autónomo.

4. Este libro busca ser un aporte a la cultura crítica del diseño en momentos en que los diseñadores están redescubriendo las capacidades de la gente para dar forma a sus mundos a través de herramientas y soluciones colaborativas. Es, sin embargo, una contribución desde América Latina a la conversación transnacional sobre diseño, es decir, una contribución que se deriva de las experiencias y luchas epistémicas y políticas contemporáneas en América Latina.[13]

13. Los lectores familiarizados con el trabajo reciente de Manzini (2015) notarán que este punto se asemeja al cuarto punto de síntesis de sus argumentos.

Primera parte

Diseñar para un mundo real. Pero, ¿qué mundo? ¿Qué diseño? ¿Qué real?

Capítulo 1
Más allá del "taller de diseño": retornando al flujo de la vida socio-natural

El diseño está evolucionando desde su posición de relativa insignificancia dentro de los negocios (y el campo más amplio de la naturaleza) para convertirse en el mayor proyecto de todos. El cambio masivo no es sobre el mundo del diseño; es sobre el diseño del mundo
Mau (2003:16, 23, y contratapa)

Una visión puramente tecnocéntrica de la innovación es menos sostenible que nunca... Lo que necesitamos es un enfoque de la innovación que sea poderoso, eficaz y ampliamente accesible... que los individuos y los equipos de trabajo puedan usar para generar ideas innovadoras que sean implementadas y que, por lo tanto, tengan un impacto. El pensamiento de diseño,[1] *el tema de este libro, ofrece justo ese tipo de enfoque*
Brown (2009:3)

En un mundo en rápida y profunda transformación todos somos diseñadores... Cuanto más se debilita la tradición, más deben aprender los sujetos a diseñar sus propias vidas y pasar de una prevalencia de las actividades llevadas a cabo en una forma tradicional a una en la que las opciones son principalmente de diseño
Manzini (2015:1, 31)

Las declaraciones sobre el carácter rápidamente cambiante, y cada vez más transformador, del diseño abundan en la literatura de la última década. La intensificación de la globalización de las imágenes y las

1. En el original en inglés Brown usa el término *design thinking*, difícil de traducir. He optado por usar "pensamiento del diseño" (la traducción literal y usual), pero aclarando que implica la idea de un enfoque de diseño más participativo e inclusivo, donde los "usuarios" o "clientes" se apropian del proceso y adquieren el hábito de pensar como diseñadores. [N. del T.]

mercancías fomentada por los mercados, la tecnología y la modernidad capitalista (incluido el diseño) han llevado a los teóricos críticos del diseño a abogar por nuevos tipos de articulación entre el diseño y el mundo. Esto comienza con la vida cotidiana[2] pero pasa a las infraestructuras, las ciudades, el espacio habitado, las tecnologías médicas, la comida, las instituciones, los paisajes, lo virtual y, en última instancia, la experiencia. Las afirmaciones van desde significativas hasta estremecedoras. Una pregunta clave es ¿cómo se diseña para un mundo complejo? En lugar de seguir llenando el mundo con cosas, ¿qué estrategias de diseño nos permitirían –a los humanos– tener vidas más significativas y responsables con el medio ambiente (Thackara 2004)? El hecho de que todos vivimos, cada vez más, dentro de un "complejo de diseño" significa que el diseño se ha convertido en "una categoría más allá de las categorías" (Lunenfeld 2003:10) que abre un nuevo espacio para vincular teoría, práctica y propósito, visión y realidad. Esto ocasiona el descubrimiento interminable de nuevos territorios para el diseño a través de la investigación (Laurel, ed., 2003).

Es necesario aclarar que la mayoría de los tratados de diseño aún mantiene una orientación fundamentalmente tecnocrática y centrada en el mercado y no cuestiona su naturaleza capitalista. Muchos navegan en el medio, alternando entre la celebración y las ideas y críticas audaces –como los conocidos trabajos de Bruce Mau (2000, 2003)–; véase también MoMA (2008). Igualmente hay críticas radicales del diseño, aunque son menos y con menor frecuencia. Un texto muy

2. Esta cita maravillosa de un texto de 1973 de George Perec (que recuerda a Norbert Elias) puede ser suficiente para ilustrar este punto sobre la relación íntima entre el diseño y la vida cotidiana: "Lo que tenemos que cuestionar son ladrillos, concreto, vidrio, nuestras maneras de mesa, nuestros utensilios, nuestras herramientas, la forma como gastamos nuestro tiempo, nuestros ritmos. Cuestionar lo que parece haber dejado para siempre de sorprendernos. Vivimos, es cierto, respiramos, es cierto; caminamos, abrimos puertas, bajamos escaleras, nos sentamos en una mesa para poder comer, nos acostamos en una cama para poder dormir. ¿Cómo? ¿Dónde? ¿Por qué" (citado en Blauvelt, ed., 2003:21). Uno puede conectar, fácilmente, esta afirmación con el diseño de interfaces (e.g., Laurel, ed., 1989) y con la problematización de los "objetos" en la intersección del arte y el diseño (incluyendo cualquier cosa, desde los cubiertos a los zapatos, pero mucho más allá de estos ejemplos; e.g., Lukic y Katz 2011).

conocido de Hal Foster (2002a:192), por ejemplo, considera que el carácter generalizado, casi total, asumido por el diseño hoy en día no sólo "instiga un circuito casi perfecto de producción y consumo" sino que representa un "presente pancapitalista". Efectúa un protagonismo casi perpetuo de la mercancía alimentado por la inflación contemporánea del diseño. Cualquiera que haya sido el carácter transgresor del posmodernismo, Foster sostiene, ha sido convertido en rutina por el diseño, lo que contribuye al agotamiento de cualquier crítica bajo el sello de lo "post" o lo "neo". Por el contrario, la cultura comercial ha producido los sujetos diseñados del pancapitalismo (Foster 2002b).

No hay duda de que el diseño ha sido plenamente integrado en el modelo neoliberal del capitalismo, dominante desde la década de 1980 (Dunne y Raby 2013). Para Kwinter (2007) la "estética pop-libertaria" resultante, de acuerdo con la cual todos los aspectos de nuestra vida cotidiana son susceptibles de convertirse en objetivos del diseño (en las sociedades opulentas), ha sido acompañada por la capitulación de la crítica a esas tendencias en la academia y en la esfera pública. Para este autor, sin embargo, el diseño también es un vehículo para las aspiraciones humanas más profundas, si aceptamos que con el diseño "está en juego mucho más que nuestras salas y cubiertos" (Kwinter (2007:17) y reconociendo que este implica una forma altamente desarrollada de la racionalidad; por eso debe ser un motivo generalizado de preocupación.

Este capítulo examina algunas de las tendencias críticas más sobresalientes en los estudios y la práctica del diseño. Discute propuestas recientes para transformar el diseño, de la norma dominante del diseño como un proceso conducido por expertos y centrado en objetos y servicios dentro de un orden social y económico que se da por sentado hacia prácticas de diseño participativas, socialmente orientadas, situadas y abiertas que retan el modo usual de ser, producir y consumir. Destaca marcos de diseño que prestan seria atención a cuestiones como el lugar, el medio ambiente, la sostenibilidad, la experiencia, la política, lo colectivo, y el papel de las tecnologías digitales en la transformación de los contextos de diseño. El capítulo

termina discutiendo si existe o no un campo de estudios críticos de diseño –que pudiera estar surgiendo en la intersección de la teoría social crítica y los estudios de diseño. Un objetivo principal del capítulo, sin embargo, es preparar parte del terreno para las discusiones más detalladas sobre diseño ontológico, diseño para la transición, diseño para la innovación social y diseño autónomo (Capítulos 4, 5, y 6), en particular para los lectores con poco conocimiento sobre los estudios de diseño.

Rearticulándose con el mundo: hacia un diseño participativo, centrado en los seres humanos y con orientación social

Cualquier investigación seria sobre el diseño contemporáneo debe adentrarse en el análisis de los problemas y tensiones del capitalismo y la modernidad, desde el nacimiento del industrialismo hasta las últimas tendencias de la globalización y del desarrollo tecnológico. Esto está, por supuesto, fuera del alcance de este breve libro; sin embargo, son necesarias algunas observaciones generales. El diseño ha sido, sin duda, una tecnología política fundamental de la modernidad. Con el pleno desarrollo de la revolución industrial a mediados del siglo XIX el diseño industrial empezó a destacarse como campo. La famosa exposición Crystal Palace de Londres en 1851 y las ferias mundiales posteriores se convirtieron en vitrinas de diseños que incorporaron los logros tecnológicos y culturales de la época (Stocking 1987; Burdek 2005). Estas ferias, por supuesto, mostraron vívidamente al público asistente que no todos los pueblos del mundo habían alcanzado el mismo nivel de "desarrollo"; de este modo consolidaron las clasificaciones jerárquicas en términos de raza y cultura –lo que en el argot de la actual teoría crítica latinoamericana se llama "colonialidad"–. Después de un período de relación tensa con el movimiento de artes y oficios que trató de contrarrestar el ascenso "del mundo de las máquinas"' durante la segunda mitad del siglo XIX, para la época en que surgió el modernismo, el diseño ya había quedado indisolublemente unido al

funcionalismo en el siglo XX. Durante la primera mitad del siglo XX, primero con la Bauhaus y luego con la Escuela de Diseño de Ulm y las escuelas de diseño en otras ciudades europeas, el diseño moderno articuló una nueva visión de la intersección del arte y la tecnología, al mismo tiempo que inculcaba en las clases trabajadoras nuevas formas de vivir a través del diseño de los ambientes habitados y la funcionalidad de los objetos. Sin embargo, el funcionalismo prevaleció.[3] Aún así muchas veces el objetivo de los diseñadores era mejorar los bienes producidos en masa y la calidad de vida de la gente a través del uso de nuevos materiales y técnicas. En estas prácticas es posible ver una preocupación incipiente con la relación entre el diseño y la política, que discutiré a fondo en el último capítulo del libro.[4]

El diseño está inextricablemente ligado a las decisiones sobre el tipo de vidas que vivimos y los mundos donde las vivimos; estas son

3. El desarrollo de nuevos materiales (metales, maderas, plásticos) fue crucial en esta etapa. En la transición de las escuelas tradicionales de artesanía (*craft*) al diseño industrial moderno el objetivo era crear productos funcionales y asequibles para todos. Desde la Bauhaus la arquitectura ha sido una influencia importante en las escuelas de diseño (más sobre esto más adelante). Mientras teóricos como Gropius destacaron una nueva unidad entre el arte y la tecnología, la función y la forma, el diseño se volvió cada vez más racional y cartesiano, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial. La empresa alemana Braun es el mejor ejemplo del nuevo enfoque para el "buen diseño" ("Menos diseño es más diseño", citado en Bürdek 2005:57). No fue sino hasta la década de 1960, con la crítica de la Escuela de Frankfurt a la alienación en la sociedad postindustrial, que el funcionalismo sufrió un retroceso y sobrevino un nuevo movimiento hacia el arte del diseño (también en arquitectura). Para información sobre la historia y la teoría del diseño de productos (principalmente en Europa occidental y Estados Unidos, pero con un poco de atención a otras regiones del mundo) véase el excelente tratado de Bürdek (la edición en español ha sido un libro de texto en las escuelas de diseño en América Latina). Una historia más amplia del diseño, que cubre todas las principales regiones del mundo desde 1400 hasta la actualidad, destacando la evolución de estilo, forma, materiales y técnicas, es el libro, profusamente ilustrado, editado por Kirkham y Weber (2013).

4. En realidad muchos diseñadores de principios del siglo XX tenían una sensibilidad socialista y adoptaron una mezcla de racionalismo y utopismo (sobre todo después de la devastación causada por la Gran Guerra). Un ejemplo es el diseño de Le Corbusier de edificios funcionales para la clase obrera. Sin embargo, la estética y compromisos modernistas de los socialistas no siempre produjeron resultados felices, como es bien sabido.

cuestiones normativas que la academia usualmente rehúye, dada su predilección por la neutralidad: "La pregunta que los humanos debemos enfrentar" –dice Maturana (1997:1), a quien recurriré en secciones posteriores– "es qué queremos que pase con nosotros, no una cuestión de conocimiento o de progreso". Como el crítico cultural colombiano Adolfo Albán dice, hablando sobre los problemas sociales y ecológicos aparentemente insolubles que enfrenta la mayoría de las sociedades, *el problema no es de ciencia sino de las condiciones de la existencia*[5] (esto también aplica para la llamada sostenibilidad y el cambio climático, como veremos: ¡se necesita mucho más que conocimiento instrumental y adaptación tecnológica!). ¿Qué mundo queremos construir? ¿Qué tipos de futuros realmente quiere la gente (Thackara 2004; Laurel 2001; Dunne y Raby 2013)? ¿Cómo podemos luchar por "una civilización nueva, ojalá más sabia " (Manzini 2015:15)? Clamar por una nueva civilización –más aún, por una reinvención de lo humano (Fry 2012)– es una tarea difícil que los indígenas, campesinos y activistas afrodescendientes en América Latina entienden muy bien porque ese es, exactamente, el concepto que han venido articulando desde el fatídico quinto centenario del llamado descubrimiento de América por Colón. Para estos activistas la crisis actual es la crisis del modelo civilizador occidental. En esta posición compartida encontramos una convergencia esperanzadora, que voy a explorar con cierto detenimiento en los capítulos siguientes, entre los activistas de los movimientos sociales, los visionarios para la transición en el Norte y en el Sur Global y los pensadores del diseño ontológico.

Si partimos de la suposición, tal vez llamativa pero no totalmente inverosímil, de que el mundo contemporáneo puede ser considerado como un fracaso masivo del diseño, sin duda el resultado de determinadas decisiones al respecto, ¿podemos diseñar nuestra salida de la crisis? En una conocida definición de Herbert Simon, muy discutida en los debates sobre el tema, el diseño ofrecería los medios para "concebir líneas de acción dirigidas a transformar las condiciones

5. Comunicación personal por correo electrónico, julio 7 de 2015.

existentes en condiciones preferidas" (citado en Thackara 2004:1).[6] Ezio Manzini ha propuesto una variación de la fórmula de Simon. "El diseño", dice, "es una cultura y una práctica sobre cómo deberían ser las cosas para alcanzar las funciones y los significados deseados" (Manzini 2015:53). El énfasis que pone Manzini en el papel del diseño en la creación de significado (que discutiré en detalle en el Capítulo 5) no deja duda de que los enfoques usuales ("más de lo mismo") no son lo que necesitamos. Las soluciones convencionales pueden, en el mejor de los casos, conducir a la reducción de la insostenibilidad, como Tony Fry (2012, 2014) ha señalado. La buena noticia, sin embargo, es que ya están sucediendo cosas más allá de lo usual en muchos ámbitos sociales, políticos y tecnológicos (como veremos más adelante, las transiciones civilizatorias ya están surgiendo); la mala noticia es que quizás no están sucediendo con la rapidez suficiente, si nos atenemos a los criterios de científicos y activistas del cambio climático, o con el grado de propósito requerido. Más preocupante aún, la mayor parte de las políticas de diseño que continúan a nivel de la economía y el Estado descansan, cómodamente, en el mismo orden epistémico y cultural que creó los problemas que buscan resolver. Por eso una de las cuestiones más importantes que tiene que abordar el pensamiento radical del diseño es cómo ir más allá de las aporías causadas por el hecho de que *enfrentamos problemas modernos para los cuales no existen soluciones modernas* (Santos 2014).

Sin embargo, hay áreas de acuerdo sobre cómo seguir adelante. Permítanme mencionar algunas. A medida que el diseño sale del estudio y de las profesiones clásicas (diseño industrial, ingeniería, arquitectura, arte) y llega a todos los ámbitos del conocimiento se rompe la distinción entre el experto y el usuario/cliente. No sólo todo el mundo pasa a ser visto como una especie de diseñador sino que el

6. Como Thackara (2004) señaló 80% del impacto ambiental de los productos y servicios se determina en la etapa de diseño. Estados Unidos produce un millón de libras de desechos por persona cada año. Esta "mochila de un millón de libras" es la mochila ecológica (*ecological ruksack*) de la sociedad industrial, como anotan los economistas ecológicos.

argumento a favor de un cambio hacia el diseño centrado en las personas se reconoce más fácilmente. Introducir de nuevo al humano en las situaciones de diseño también significa desplazar el foco de las cosas a las personas, su experiencia y sus contextos. Del desarrollo sin sentido al diseño consciente (Thackara 2004), de las recetas tecnológicas a más diseño, del diseño centrado en objetos al diseño centrado en los seres humanos y del "diseño estúpido" al "diseño justo"[7] –todo se convierte en nuevas ideas directrices (e.g., Laurel, ed., 2003; Brown 2009; McCollough 2004; Chapman 2005; Simmons 2011). Estos principios convocan a la discusión de cuestiones metodológicas y epistemológicas sin precedentes, abriendo un espacio bienvenido a disciplinas como la antropología y la geografía. Los nuevos métodos destacan la investigación en las fases iniciales del proceso, con el diseñador como facilitador y mediador más que como experto; conciben el diseño como eminentemente centrado en el usuario, participativo, colaborativo y radicalmente contextual; tratan de hacer inteligibles y cognoscibles los procesos y estructuras que nos rodean para inducir en los usuarios un alfabetismo ecológico y de sistemas; etcétera. Por encima de todo, volviendo a la cuestión normativa, existe un intento por construir visiones culturales alternativas como motores de transformación social a través del diseño.[8]

El diseño como práctica situada e interactiva

El carácter cada vez más generalizado de la informática en la vida cotidiana ha fomentado preguntas concretas y desafíos de diseño –desde ¿"Los dispositivos inteligentes son realmente inteligentes o están haciendo a la gente más estúpida?" hasta preguntas sobre interacti-

7. *Nota del traductor*: el término *just design* implica un juego de palabras y puede traducirse como "solamente diseño", "diseño justamente necesario" o "diseño socialmente justo".
8. Los Principios de Hannover, suscritos en la feria mundial de Hannover en 2000, constituyen una de las visiones más conocidas para una transición a una sociedad desmaterializada. Véase, por ejemplo, Edwards (2005).

vidad, redes, espacio y lugar y corporización. La inclinación es ir más allá de la fascinación temprana con las TICs (tecnologías de información y comunicación) –y con conceptos afines como realidad virtual y ciberespacio (Escobar 1994; Laurel 2001)– en las décadas de 1980 y 1990 y de un enfoque estrecho sobre las interfaces humanos-computadores hacia un campo más amplio denominado, indistintamente, como "tecnologías de la información y prácticas creativas", TIPC (Mitchel *et al.* 2003), o "prácticas de diseño de interacción", PDI (McCollough 2004; véase la página 163 para un "manifiesto por un diseño interactivo"). En opinión de McCollough las PDI articulan diseño de interfaz, diseño de interacción y diseño de la experiencia. McCollough, imbuido en principios fenomenológicos, ve esta articulación en términos de tecnologías situadas que no son descontextualizadas y neutras sino encarnadas, basadas en lugar, convivales, de fácil utilización y, potencialmente, el dominio para el cuidado (véase también Manzini 2015; Ehn *et al.*, eds., 2014). Esta concepción resitúa las tecnologías digitales dentro de una concepción de diseño centrada en los seres humanos y el lugar, contrarrestando la proclividad de la modernidad a la velocidad, la eficiencia, la movilidad y la automatización. En la arquitectura y otros dominios esto significa diseñar sistemas que sean fáciles de operar –una práctica de diseño situado que se basa en el lugar y la comunidad pero que, a través de sistemas integrados, también se ocupa de cómo las personas se desplazan a través de sus dispositivos móviles. Diseñar, por lo tanto, se convierte en una práctica crítica localizada pero que vincula la dimensión abierta (*open source*) de la tecnología con la práctica cultural del diseño.[9] Como lo anuncia un reciente texto sobre metodologías de diseño, el diseño

9. No voy a tratar aquí con la crítica de la tecnología, de la que Paul Virilio es la pluma más esclarecedora. Virilio es más conocido como filósofo de la velocidad o, más precisamente, de la relación entre velocidad, poder y tecnología. En su opinión las TICs operan en tiempo real y alteran nuestra experiencia de lugar, cuerpo, tiempo y espacio. La pérdida del "aquí y ahora" de la existencia –la deslocalización generalizada causada por las TICs y llevada a sus últimas aplicaciones por la tecnología militar– revela, para Virilio, el hecho de que lo que está en juego son concepciones opuestas del mundo (ontologías divergentes). Véase, por ejemplo, Virilio (1997, 2012).

tiene lugar en términos de conocimientos, contextos, acciones, y aprendizajes situados, ya no neutrales ni universales (Simonsen et al. 2014). A partir de este debate es importante destacar la relevancia que estos diseñadores dan a las preguntas sobre el lugar, la localidad y la comunidad en su revisión de la práctica del diseño como un correctivo a la aceptación acrítica de las tecnologías digitales móviles y como una manera de redefinir su papel en la vida cotidiana.

Esta revisión muestra que está emergiendo un nuevo tipo de teórico del diseño. Las nuevas teorías son, en cierta forma, consecuencia de cambios en las prácticas del diseño más allá de las escuelas de diseño, incluyendo los campos ambientales y de servicios, las empresas consultoras con fines de lucro con personal interdisciplinario, ONG comunitarias y equipos de diseño e, incluso, movimientos sociales.[10] "El pensamiento de diseño" se ha convertido en un eslogan clave en este contexto. Como lo señalara el editorial de un número reciente de la revista *Design Studies* dedicado a este tema la gran popularidad adquirida por el pensamiento de diseño fuera de las profesiones tradicionales del diseño se deriva, precisamente, de la percepción de su contribución real o potencial para hacer frente a los llamados "problemas perversos" (*wicked problems*, o problemas que eluden fácil definición y acotamiento) y como un agente de cambio. Esto provoca un cambio del énfasis funcional y semiótico del diseño a cuestiones de experiencia y significado.[11] Aunque algunos diseñadores se sienten incómodos con esta tendencia la mayoría parece evaluarla de manera positiva. Como señalara una figura clave en la propagación del pensamiento de diseño de la conocida empresa californiana IDEO

> [...] el pensamiento de diseño comienza con las habilidades que los diseñadores han aprendido durante muchas décadas

10. El portal "Las puertas de la percepción" de John Thackara es una buena fuente sobre los debates sobre diseño con un perfil crítico en varias regiones del mundo dentro de la profesión. Véase <http://wp.doorsofperception.com/>.
11. Véase el número especial "Interpretando el pensamiento de diseño", organizado por el Grupo de Investigación sobre Pensamiento de Diseño de la Universidad Tecnológica de Sydney, *Design Studies* 32 (2011).

en su búsqueda para que coincidan las necesidades humanas con los recursos técnicos disponibles dentro de las limitaciones prácticas de los negocios. Mediante la integración de lo que es deseable desde un punto de vista humano con lo que es tecnológicamente factible y económicamente viable los diseñadores han sido capaces de crear los productos que hoy disfrutamos. El pensamiento de diseño da el siguiente paso, que es poner estas herramientas en las manos de las personas que pueden nunca haber pensado en sí mismas como diseñadores y aplicarlas a un grupo mucho mayor de problemas... [Hay una] diferencia entre *ser* un diseñador y *pensar* como un diseñador" (Brown 2009:4).[12]

Aunque no hay una mirada autocrítica en términos de la economía política del diseño el carácter descriptivo del análisis –a menudo con un grado de detalle etnográfico– es interesante.

Arquitectura y urbanismo: experimentación, deslocalización y reinvención de lo vernacular

Hay tres temas que discutiré, brevemente, en lo que resta de este capítulo antes de reflexionar sobre el surgimiento de un campo de "estudios críticos de diseño". Estos temas son la arquitectura y el urbanismo, el diseño ecológico y la relación entre el diseño y la política. La arquitectura siempre ha sido central en el diseño, como lo

12. El libro de Brown es útil como introducción al pensamiento de diseño, con ejemplos ilustrativos sobre diseño en contextos del gobierno, los servicios, las ONG y los sectores corporativos. Algunos de los temas y conceptos tratados incluyen espacios de innovación; equipos inteligentes (incluyendo "un nuevo tipo de etnógrafos"); el papel de la intuición, la perspicacia y la empatía; el pensamiento convergente e integrador (otro tema recurrente en mucha literatura del diseño); contenidos generados por los usuarios e innovación de código abierto; narración de historias; y creación de prototipos. Los prototipos no se refieren a modelos rígidos o incluso, a modelos de trabajo sino a la construcción de ideas experimentales para aprender sobre fortalezas y debilidades, pasos futuros, etcétera. Muchas de estas nociones ya se encuentran, en una u otra forma, en muchos libros de diseño.

atestigua su papel en la enseñanza del diseño y como está ricamente ejemplificado por las tradiciones de muchas regiones mundo (como Italia, Finlandia, Cataluña, algunos países de América Latina, Asia Oriental), donde los arquitectos, habitualmente, han incluido como parte de su práctica el diseño de muebles, moda, música, materiales e, incluso, utopías. También existe la sensación de que la arquitectura ha dejado de ser una pariente pobre de la teoría social para convertirse en un importante espacio de debate sobre la globalización, la urbanización, el medio ambiente, la modernidad, los medios y la cultura digital; a menudo los arquitectos están sintonizados con acuciantes problemas sociales actuales, como la globalización y el antropoceno (e.g., Turpin, ed., 2013), y con los problemas teóricos y filosóficos con los que tratan las ciencias sociales y las humanidades (e.g., Mitrovic 2011; Sykes, ed., 2010). Los críticos también reconocen, sin embargo, que cierto estilo de arquitectura ha contribuido a la inflación del diseño –una especie de "efecto Bilbao" que surgiera después de la construcción del famoso Museo Guggenheim de Frank Gehry en esa ciudad. Foster contrasta a este "maestro constructor" (Gehry) con Rem Koolhaas, cuyos escritos sobre diseño y práctica de la arquitectura apuntan, más bien, a repensar la globalización desde principios arquitectónicos y urbanos alternativos. La práctica de Koolhaas es contradictoria, por cierto, como se refleja en su libro de crítica cultural-arquitectónica *Contents* [*Contenidos*] (Koolhaas 2004), un *tour de force* que mezcla análisis deconstructivas, denuncias, geopolítica post-9/11, diatribas (e.g., sobre la arquitectura y la guerra) y, por supuesto, una deslumbrante (y siempre proliferante y bifurcante) exhibición de imágenes, fuentes, fotografías y dibujos.[13] Para Fry (2015:87-89), sin embargo, el posturbanismo de Koolhaas sigue acatando la tendencia de "arquitectura de autor" que ejemplifica el abandono de lo urbano como proyecto y la preservación de una visión incuestionada de la ciudad como el lugar de lo insostenible.

13. Sobre los proyectos anteriores de Koolhas, en particular con la Office for Metropolitan Architecture (OMA) en Nueva York, incluyendo el famoso mega-volumen S, M, L, XL (1995), véanse Foster (2002b) y Kwinter (2010).

En el otro extremo del espectro sería negligente pasar por alto los argumentos para la renovación de prácticas arquitectónicas vernáculas y la movilización de los elementos de la tierra, junto con los del lugar y la cultura, para hacer frente a los problemas, aparentemente insolubles, de la pobreza urbana y la degradación ambiental, como en el caso de la impresionante arquitectura habitacional en algunas partes de África occidental bellamente ilustrados, descritos y teorizado por Jean-Paul Bourdier y Trinh Minh-ha (2011). "Vernacular", en estos contextos, ya no señala un tradicionalismo rígido sino un espacio de posibilidades que podría articularse a proyectos creativos que integran formas vernáculas, lugares y paisajes concretos, restauración ecológica y tecnologías ambientales y digitales para hacer frente a problemas graves de sustento, al mismo tiempo que revigorizan las comunidades. Se puede decir que el "movimiento de la casa pequeña", en sus múltiples instancias, inauguró un nuevo vernacular infundido con conocimientos de diseño ecológico y cultural. Las formas vernáculas de diseño también pueden ser particularmente relevantes cuando participan en proyectos de diseño destinados a fortalecer la autonomía comunitaria y la resiliencia, como discutiré en el Capítulo 6.[14]

Esta es sólo la punta del iceberg de los debates en la intersección de la arquitectura, el arte y el diseño. Una exposición en la Bienal de Arquitectura de Venecia en 2012 bajo la rúbrica "Huellas del pasado y pasos futuros" mostró varias tendencias en esta intersección; muchas de las obras expuestas exhibían sensibilidad ecológica, así como una aguda conciencia de temas filosóficos y culturales como espacio y lugar, temporalidades, objetos, materialidad, localidad, escala y agencia. Los diseños innovadores y la experimentación con materiales, forma y patrón incorporaban reflexiones sobre temas como la relación entre lo natural y lo artificial (alejándose de la preocupación excesiva con lo virtual hacia una sensibilidad ecológica),

14. Sobre el 'Movimiento de la casa pequeña" véase <http://thetinylife.com/what-is-the-tiny-house-movement/>. También véase la propuesta actual del diseñador eco-restaurativo de Hillsborough, Carolina del Norte, Tim Watson para una "Vivienda MicroPercha" con la Earth Walk Alliance, <http://earthwalkalliance.org/>.

la auto-organización, el conocimiento popular del entorno construido, la dimensión cultural de la arquitectura (e.g., cuestiones de identidad), la diversidad estética (e.g., multiplicidad en la creación de patrones, incluyendo las formas vernáculas) y, desde luego, la sostenibilidad. Sin embargo, la falta de una discusión deliberada del capitalismo y de la globalización no significa tanto una falta de conciencia de su importancia como el hecho de que el discurso arquitectónico los aborda de otras maneras –a través de la expresión artística y la preocupación por el comportamiento individual o insinuando el valor espiritual de las situaciones espaciales, el destino de las formas tradicionales, la destrucción y reconstrucción de espacios aparentemente obsoletos o barrios en ruinas. Algunas obras exploraban nuevos imaginarios para la vida, repensando prácticas de larga data (e.g., patios en China) mediante diseños innovadores de construcción (manteniendo los principios del patio pero yendo más allá de su forma acotada para proponer notables estructuras con forma de huevo). Algunas de las obras estaban profundamente sintonizadas con formas relacionales de estar en el mundo, empezando por los materiales (la "gran maravilla en la transfiguración de los materiales" a nivel de microescala, ya sea madera, vidrio o metal) y el papel de los objetos y las superficies como topografías para vivir hasta la apertura hacia un entendimiento profundo del lugar y la atención a las lógicas comunales y las interrelaciones con el ambiente.[15]

15. Takasaki Masaharu pone esta preocupación de la manera más aguda al describir, poéticamente, su práctica de la arquitectura como el intento por "inculcar espíritu y alma a los objetos desde la perspectiva de la creación de cosas y el cuidado de las personas… Espero hacer que las flores que habitan dentro de los corazones de la gente florezcan a través de objetos que he creado con mi mente y mi alma. También busco una arquitectura animada y vibrante formando relaciones con los animales, planos y la naturaleza, así como con cosas espirituales"; en su opinión la arquitectura participa en la elaboración de "cadenas de existencia" (véase su texto en el catálogo de la exposición *Biennale Architettura* 2012:116). Otros dos ejemplos presentados en la Bienal de Arquitectura de Venecia en 2012 unían formas vernáculas y diseño colaborativo, incluyendo computadores. El primero incluía un dispositivo de recolección de niebla diseñado para emular los usos tradicionales del árbol del *warka* (higo) en Etiopía, diseñado por computador pero con una forma de cesta tradicional y construido localmente

Pero, por supuesto, el verdadero desafío está en el urbanismo. Como Fry (2015:48) señalara con dureza "Las declaraciones arquitectónicas egocéntricas y las ficciones de planificación maestra medidas con la escala del imperativo [de cambio climático y deslocalización[16] generalizada] no están simplemente fuera de lugar; son crímenes contra el futuro". Se necesita mucho más que adaptación reactiva y el reequipamiento de edificios que sirven a los intereses de los ricos para hacer frente a la condición universal, pero diferencialmente experimentada, de deslocalización que se está produciendo como resultado de la acción combinada del cambio climático, el crecimiento demográfico, la insostenibilidad global y la inestabilidad geopolítica. Como Fry (2015:25) afirma con vehemencia "la destrucción ha tomado la delantera" en un mundo que se hace estructuralmente insostenible por las formas colonialistas de la modernidad capitalista occidental. El desarrollo de nuevos modos de habitación en el planeta se ha convertido en un imperativo, lo que significa cambiar las prácticas que dan cuenta de nuestra forma de habitar para que nos permitan actuar pensando en el futuro en lugar de insistir en las estrategias actuales de adaptación que desfuturizan (destructoras de futuros) las condiciones materiales de existencia.

Para este autor, lo que se requiere es una verdadera reinvención de las ciudades compuesta de estrategias de diseño "futurales" que

---

de bambú; además de proveer de agua a la población local los prototipos posteriores podrían incluir paneles solares para iluminación e Internet comunitario. El segundo ejemplo involucraba un proyecto integrado en Kigutu, Burundi, un diseño para fomentar la autosuficiencia de la comunidad y la sostenibilidad no convencional a través de la integración de formas culturales (incluyendo el entorno construido), paisaje, estética (patrones locales, incluyendo tambores), energía y jardines comunitarios dentro del espíritu de colaboración comunitaria. Véanse los apartes "Arquitectura y visión" y "Louise Braverman (Kigutu en formación)" en el catálogo de la exposición *Biennale Architettura*, 2012. La exposición, que se celebró entre agosto 29 y noviembre 25 de 2012, incluyó 57 trabajos procedentes de la mayoría de las regiones del mundo.

16. *Nota del traductor*: Fry usa el termino *unsettlement* para significar el estado que ha reemplazado al "estar asentado" o el "asentamiento" que ha caracterizado buena parte de la historia humana, especialmente con la sedentarización. *Unsettlement* implica la idea de movimiento generalizado, perturbación, desplazamiento. He optado por traducirlo como "deslocalización".

creen nuevas infraestructuras de vida. La adaptación y la resiliencia tendrán que ser revisadas mediante la creación de capacidades de diseño localizadas, situadas y generalizadas por parte de comunidades que estén unidas por la cultura y la voluntad común de sobrevivir cuando se enfrentan a condiciones amenazantes, no por parte de expertos globales, burócratas y geoingenieros que sólo pueden recomendar los enfoques convencionales que surgen de las empobrecidas mentalidades liberales. Todo esto cuestionará la idea de la ciudad como una forma socio-material perdurable –tal vez el final de la ciudad modernista, que alguna vez fue símbolo de dinamismo y progreso. En resumen, la "recreación de la vida urbana debe ocupar una posición central en los cambios estructurales que debe ocurrir si 'nosotros', los seres humanos, hemos de tener un futuro viable" (Fry 2015:82). La naturaleza metabólica destructiva de las ciudades también implica que los actuales imaginarios de los seres humanos sobre la vida (urbana) también tendrán que cambiar para abrir espacio a otras imaginaciones y formas de habitar y vivir, distintas de la ciudad modernista. La imaginación de diseño urbano de Fry (2015:87) da pistas importantes para "buscar modos futurales para habitar". Re-imaginar la ciudad de esta manera tendrá que ser parte de cualquier visión para la transición y marco de diseño.

El diseño y el surgimiento de lo digital

La digitalización de tantas dimensiones de la vida social es uno de los hechos sociales más importantes de las últimas décadas. Las tecnologías digitales y las TICs tienen que ver con todos los aspectos de la vida cotidiana, y el papel del diseño en los territorios digitales (supuestamente siempre en expansión y siempre cambiantes) es una de las preguntas más acuciantes para los estudios críticos del diseño. De una manera sucinta, "hacer diseño digital también significa diseñar la sociedad y los diseñadores deben tomar una posición como motor del cambio social" (Kommonen sf:2). Para este teórico

del Laboratorio de Medios de Helsinki el principio del diseño digital es la conciencia crítica de que

> [...] los productos digitales también viven en el mundo social y lo cambian. El diseño digital no puede operar fuera de su contexto social porque los archivos, los sistemas y los medios sólo tienen significado como parte de la práctica de una comunidad. El diseño eficaz y significativo es una actividad social en la que el diseñador es un actor entre muchos. Además de computadores, software, información digital y medios los materiales del diseño digital también incluyen comunidades, procesos, prácticas y cultura y los diseñadores tienen que estar equipados con la habilidad correcta para tratar con estos elementos.

Por eso está en juego mucho más que la experticia tecnológica, el “código abierto” *(open software)* y, sin duda, la celebración de “‘nuevos medios”.[17]

El potencial democratizador de las TICs se ha exagerado. Recordemos que en la década de 1990 ocurrió la primera ola de “lo ciber”. La noción de Brenda Laurel (2001) de “cuatro revoluciones” en este campo marca esta primera ola: el computador personal, los juegos de computador, la realidad virtual y, por supuesto, el Internet y la web. Durante los últimos diez a quince años, al menos en el campo de los estudios sobre ciencia y tecnología angloamericanos, el enfoque en lo digital fue desplazado por la atención a lo “bio”, en particular como resultado del giro ontológico en la teoría social (próximo capítulo). Sin embargo, los estudios sociales y culturales de lo digital continúan, aunque tal vez con menos entusiasmo que durante la primera

17. El Grupo de Investigación Arki en el Laboratorio de Medios de Helsinki, Aaalto University, dirigido por Kari-Hans Kommonnen, ha estado desarrollando un marco para diseño digital y una noción de “ecosistemas de diseño” (sistemas de diseños conectados e interactuantes) aplicada a una visión más amplia de “El diseño de la vida cotidiana” y del “Diseño para una sociedad en transformación”. Véase <https://medialab.aalto.fi/research/research-groups/arki-research-group/>; Kommonen (2013a, 2013b). Este grupo mantiene un programa de investigación activo y creativo.

ola; además del recentramiento causado por el giro ontológico la consolidación aparente de las TICs y las tecnologías digitales en tantos aspectos de la vida (computación ubicua) ha quitado a este campo su glamour anterior como fuente de nuevas prácticas epistémicas, sociales y culturales. Ahora lo ciber es sólo un campo más de práctica entre muchos. Dicho esto, sin embargo, debo señalar que hay muchos trabajos interesantes, teóricos y etnográficos, sobre la interfaz de lo digital y lo cultural que contribuyen a iluminar (y reevaluar, continuamente) el significado de lo digital. Hay interesantes trabajos sobre teoría poscolonial e informática (Irani *et al.* 2010), sobre la brecha digital, las tecnologías digitales y el cuerpo, los medios de comunicación social, y los espacios y comunidades virtuales. Parte de este trabajo involucra investigaciones etnográficas de las múltiples intersecciones entre las tecnologías digitales y las prácticas culturales, dando lugar a un nuevo campo de la antropología digital (Boesltroff 2008; Balsamo 2011; Horst y Miller, eds., 2012).

Las preguntas sobre lo digital no han sido sobresalientes en las investigaciones con orientación ontológica, con la posible excepción de quienes siguen la tradición de Winograd y Flores de diseño ontológico, como el fascinante trabajo de Harry Halpin y Alexandre Monnin sobre la filosofía de la web. Halpin se basa en la fenomenología de Hiedegger y la biología de la cognición de Maturana y Varela para reformular las llamadas "4Es" en el campo de la inteligencia artificial –la cognición como encarnada, encajada, enactiva y extendida (*embodied, embedded, enacted and extended*).[18] Halpin desafía las visiones convencionales sobre representación y cognición individual en el campo de la inteligencia artificial y aboga por un concepto de inteligencia colectiva en términos de una comprensión colectiva de la cognición que se extiende a un entorno también formado colectivamente. La noción de cognición encarna-

18. Halpin y Monnin han trabajado con el filósofo de la tecnología Bernard Stiegler en París. Véanse Halpin *et al.* (2010), Halpin (2011), Halpin y Monnin, eds., (2014). Tony Fry (2012), a quien discutiré en detalle en el Capítulo 4, también se basa en Stiegler en su exploración del papel de la tecnología en la evolución y el diseño.

da (que explico en detalle en el Capítulo 3) es central en este "programa neo-heideggeriano" en la inteligencia artificial. La web viene a ser vista como inteligencia colectiva mientras la encarnación ya no se define mediante el individuo sino mediante la constitución de entramados.

Un marco relacionado y también persuasivo para lo digital con implicaciones ontológicas y políticas está siendo desarrollado por Benjamin Bratton en San Diego. La preocupación de Bratton con la geopolítica de la computación a escala planetaria le lleva a proponer la idea de una "megaestructura accidental", que denomina *The Stack* (La pila o La plataforma). A primera vista parece una versión actualizada del ciberespacio, sólo que mucho más integral y totalizadora porque incluye muchas dimensiones, desde la obtención de minerales al *cloud* (la nube), de las interfaces a los robots, de las plataformas a los usuarios, y, por supuesto, múltiples efectos y usos, desde la gubernamentalidad a la vigilancia. *The Stack* es el nuevo *nomos* o geografía política de la Tierra. Es la dimensión que necesitamos añadir a la tríada analítica del Estado, la sociedad civil y el mercado –así que ahora también tenemos la Plataforma o *The Stack*–. Dentro de ella la nube y el usuario operan una sub-estructura, que Bratton llama *Black Stack*, una "totalidad computacional" de hardware y software que produce una geopolítica acelerada y que media y da forma a las economías tanto como a las subjetividades, transformando el significado de lo humano mediante la proliferación de sus habitantes y usuarios no humanos. Más aun, para algunos activistas, las infraestructuras digitales son el ancla y medio esencial de las nuevas tecnologías de gobierno de las poblaciones, más allá de los estados y los mismos intereses económicos, y su propósito no es otro que le control, así se sea bajo la apariencia de la libertad de interacción (Invisible Committee 2014). Esta geo/biopolítica de lo digital tiene profundas implicaciones para el diseño.

¿Sostenibilidad por diseño?

En el otro extremo del espectro de lo digital existe la preocupación por lo natural. Ambos exigen la misma atención desde las perspectivas del diseño. Desde el inicio del movimiento de sostenibilidad en 1987 con la publicación del Informe Bruntland, *Nuestro futuro común*, en el que el término "desarrollo sostenible" se definió por primera vez como "el desarrollo que satisface las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades "(World Commission 1987), los críticos han señalado el hecho de que esa definición es contradictoria porque los intereses del desarrollo y las necesidades de la naturaleza no se pueden armonizar bajo los modelos económicos convencionales (e.g., Redclift 1987; Norgaard 1995). A pesar del momento de esperanza y de logros reales alcanzados en la Cumbre de la Tierra celebrada en Río de Janeiro en 1992 las contradicciones y críticas se han multiplicado a lo largo de los años, llegando al climax con la decepcionante reunión para conmemorar el vigésimo aniversario de la Cumbre de la Tierra (conocida como Río + 20), celebrada en Río en junio de 2012, donde los gobiernos del Norte y las organizaciones internacionales presentaron la noción de "economía verde" como la panacea hacia la meta, siempre esquiva, del desarrollo sostenible. La noción de una economía verde corroboró la opinión de los críticos de que lo que se quiere sostener con el desarrollo sostenible no es tanto el medio ambiente o la naturaleza sino un modelo capitalista particular de la economía; como ya sabemos, esto significa sostener toda una ontología, la ontología dualista del individuo, la economía/mercado, la ciencia y lo real, es decir, el Mundo Único tal como lo conocemos.

Volveré sobre la sostenibilidad más adelante, cuando hable de diseño ontológico, pero incluso un mapa superficial de las tendencias del diseño debe incluir una mención del diseño ecológico. Llevó tres décadas desde de la publicación del anticipador libro del arquitecto paisajista Ian McHarg *Design with nature* [*Diseñar con*

la naturaleza] para que despegara el campo del diseño ecológico.[19] Los enfoques van desde lo conceptual a lo tecnocrático. Estos últimos predominan, sobre todo desde perspectivas económicas y tecnológicas y varían desde propuestas que presionan más allá de lo usual la noción de una transformación significativa del capitalismo –como en la bien recibida propuesta del "capitalismo natural" de Hawken *et al.* (1999)– hasta la gran cantidad de propuestas de *lavado verde* que surgen de las reuniones de la ONU y de los centros de pensamiento ambiental convencional en el Norte Global en torno a los conceptos de cambio climático, desarrollo sostenible y la llamada "economía verde".[20] Un ejemplo contrario al sentido común proviene del campo de la moda y la sostenibilidad; en este campo hay diseñadoras que toman en serio los retos sociales y ecológicos de la industria en un intento por transformarla (desde la reducción del impacto ambiental de los materiales y el procesamiento hasta estrategias de reutilización y remodelaje, producción basada en lugar y biomimética); también proponen ideas creativas como el co-diseño mediante prácticas no industriales (*crafting*), lógicas "piratas" (*hacking*) y el abordaje de temas difíciles relacionados con conocimientos alternativos, cuestiones políticas, y transiciones a otros modelos

19. El mejor tratado sobre el tema, en mi opinión, sigue siendo el de van der Ryn y Cowan (2007; la primera edición es de 1996). Véanse Edwards (2005), Hester (2006) y Orr (2002). Para tratados más técnicos véanse Yeang (2006) y Hawken *et al.* (1999). Ya hay, por supuesto, muchos libros sobre aspectos concretos del diseño verde o ecológico. Un ejemplo prominente e influyente es la *permacultura*, sobre la que hay una vasta literatura especializada. Los conceptos de biomimética y cuna-a-cuna están ganando cada vez más atención en el diseño de productos. En América Latina la agroecología se ha convertido en un espacio de encuentro de la agricultura campesina y el diseño ecológico, a menudo en conjunto con movimientos sociales, como Vía Campesina.

20. Este no es siquiera el lugar para esbozar una crítica de los enfoques principales sobre el cambio climático global y la sostenibilidad, como los mercados de carbono, la geoingeniería o la "economía verde" (la nueva panacea lanzada, con bombo y platillo, por los gobiernos en la Cumbre de Río + 20 en junio de 2012). Sin embargo, se trata de cuestiones trascendentales de diseño ecológico. Las mejores críticas recientes, en mi opinión, han sido hechas por los activistas por la justicia climática Naomi Klein (2014), Patrick Bond (2012) y Larry Lohman (2011). Para una crítica de la geoingeniería véase el trabajo del grupo ETC. También véanse Shiva (2008) y Bassey (2011).

culturales y ecológicos para la sociedad (véase el excelente libro de Fletcher y Grose 2011; Shepard 2015).

En el diseño ecológico han ocurrido importantes avances conceptuales, en gran parte a través de colaboraciones entre arquitectos, planificadores y ecologistas. Un principio fácilmente aceptado es que el diseño ecológico implica la integración exitosa de sistemas y procesos humanos y naturales. Ya sea que esta integración esté basada en el aprendizaje de varios miles de millones de años de evolución y en los diseños de la naturaleza[21] o que descanse en la tecnología para satisfacer los problemas y necesidades contemporáneas (teniendo que reinventarla) el punto de partida es la constatación de que la crisis ambiental es una crisis de diseño y que los seres humanos necesitan cambiar sus prácticas, radicalmente, para evitarla. Hay varias nociones compartidas, especialmente la creencia de que la sostenibilidad ecológica va mucho más allá de la sostenibilidad económica y que, en última instancia, requiere una cultura significativamente nueva. Muchas personas consideran que la teoría de sistemas vivos es la base para el diseño para la conservación, regeneración y cuidado de los sistemas naturales; estos objetivos involucran "sembrar" todos los sistemas socionaturales con diversidad y crear resiliencia a través de redes inteligentes, aprovechando el potencial de autoorganización de los sistemas naturales y sociales. Algunos teóricos de la ecología van en contra de la dominancia del diseño experto y claman por

> [...] un proceso profundamente participativo en el que los lenguajes y las barreras técnico/disciplinarias se transformen hacia una comprensión compartida del problema del diseño. El diseño ecológico cambia las viejas reglas sobre qué importa al conocimiento y quién cuenta como conocedor. Sugiere que la sostenibilidad es un proceso cultural más que experto y que to-

21. Uno de los ejemplos más elocuentes y visionarios que conozco de cambio cultural y social radical basado en los principios del diseño natural es el del teórico de la complejidad Brian Goodwin (2007); sin embargo, Goodwin sigue siendo marginal en la biología.

> dos debemos adquirir una competencia básica en la formación de nuestro mundo [...] Durante demasiado tiempo hemos esperado que las profesiones del diseño transformen un mundo considerado como inerte de tal forma que funcione. La alternativa es tratar de catalizar, suavemente, las potencialidades de auto-diseño de la naturaleza (van der Ryn y Cowan 2007:147, 130).

En este marco las "soluciones crecen desde el lugar" y el cultivo de la inteligencia del diseño *(design intelligence*) se convierte en un aspecto clave de una democracia basada en lo local. Esta unión de la ecología y la democracia directa se manifiesta de la mejor forma en el biorregionalismo pero, también, en el rediseño de ciudades para fomentar formas de habitación humana a través de las cuales la gente pueda relocalizar una serie de actividades en el lugar y la comunidad e integrada con el medio ambiente.[22] Algunos imaginan un "proceso de diseño donde el mutualismo se extiende de una localidad a otra a través de los continentes" (Hester 2006:61). Aunque todo esto puede sonar un poco utópico y carente de autocrítica una característica valiosa es que estos marcos están acompañados de ejemplos concretos del re/diseño visto como la materialización de los principios del diseño ecológico. En el mejor de los casos reconocen que "la insostenibilidad brota de la estructura cultural de la modernidad" (Ehrenfeld 2008:7, 210). Las soluciones modernas, como el desarrollo sostenible y la economía verde, no son suficientes. El enfoque de diseño ontológico de Ehrenfeld (2008:211) lo lleva a concluir que la sostenibilidad puede ser posible a través del diseño pero para que esto ocurra debe tener lugar una "convulsión cultural". Podemos colocar esta declaración en la misma clase que

22. Ya hay muchos ejemplos conocidos de este tipo de diseño; uno común es el diseño de plantas de tratamiento de aguas residuales que utiliza humedales construidos para purificar el agua, recuperar nutrientes y proporcionar hábitats y paisajes, simultáneamente. Hay muchos casos exitosos de restauración, renovación urbana, reestructuración paralela de energía y transporte (en Alemania y Dinamarca, por ejemplo) y de diseño de paisajes, ecotonos, etcétera. Las iniciativas de aldeas o pueblos en transición (Capítulo 5) son ricas en ejemplos de este tipo.

las convocatorias a las transiciones civilizadoras que discutiré en el Capítulo 4. Para muchos movimientos sociales étnico-territoriales la sostenibilidad involucra la defensa de toda una forma de vida, un modo de ser-saber-hacer. Estas son algunas de las contribuciones más importantes a la red de conversaciones recurrentes que componen la crisis ecológica y los intentos por corregirla (Capítulo 6).

Estudios críticos de diseño y diseño especulativo

Los estudios críticos del diseño deben adoptar, en el mejor de los casos, las preguntas normativas más apremiantes del momento y deben hacerlo desde perspectivas no convencionales. Como mencionara en la Introducción, esta es una tarea del "diseño especulativo" y crítico (Dunn y Raby 2013). El diseño especulativo se puede encontrar en casos de investigación comprometida en la interfaz entre diseño y activismo o donde los diseños modernos parecen romperse o ser inoperantes. Las académicas feministas en el campo de los estudios sobre discapacidades, como Cassandra Hartblay (2015), están redefiniendo el concepto de "diseño universal" (una especie de diseño "sin barreras" para la accesibilidad individual) en términos colectivos y relacionales. Estas académicas defienden métodos de diseño participativo, de abajo hacia arriba y situado que se basan en un examen detenido de las interrelaciones entre cuerpos con capacidades diferentes y las realizaciones del diseño. La idea de cuerpos diversos, reinterpretada de esta manera, se convierte en una estimulante base epistémica y material– discursiva para la práctica del diseño. Al hacer hincapié en la discriminación en base a dis/capacidades como una cuestión ontológica, sugieren estas autoras, los diseñadores pueden llegar a una ontología materialista consciente de la profunda relacionalidad que siempre, y necesariamente, reúne cuerpos, espacios, entornos, y herramientas. Para que esto suceda, sin embargo, se requiere una "etnografía no discriminante" de la in/accesibilidad (por ejemplo, de rampas, edificios y espacios para vivir) que revele el significado

y las prácticas de la discapacidad y sus diseños adjuntos.[23] En otro estudio una preocupación ecológica con la práctica derrochadora de los retretes modernos lleva al autor a revelar una verdadera cultura doméstica de la mierda empapada en un entendimiento modernista del cuerpo, los residuos y la limpieza que clama por un rediseño ecológico-ontológico significativo (Dimpl 2011). Estos ejemplos son parte de los estudios culturales críticos del diseño: se relacionan con la imaginación del diseño especulativo de formas que pueden conducir a la reconstrucción significativa de vastos territorios de prácticas culturales y materiales

Finalmente, después de esta reseña propositiva de tendencias, ¿se puede decir que está emergiendo un campo de "estudios críticos de diseño" (ECD)? Por "crítico" quiero decir, siguiendo el uso académico, la aplicación de toda una gama de teorías críticas (desde la economía política marxista y posmarxista a la teoría feminista, queer y de crítica de la raza, al posestructuralismo, la fenomenología, la teoría poscolonial y decolonial, hasta el más reciente posconstructivismo de los marcos neomaterialistas) al campo del diseño. Adoptando este criterio se podría decir que, en efecto, está emergiendo un campo de ECD. "Crítico" también señala un cierto parentesco con el proyecto de los estudios culturales, que discutiré en el Capítulo 2. Son necesarias varias advertencias. En primer lugar, como ya debería ser claro, los elementos y las orientaciones del campo no están limitados a la academia; muchos de sus principales aportes provienen del pensamiento y activismo del diseño, aunque a menudo en alguna relación

23. La tesis doctoral de Cassandra Hartblay (2015) es una etnografía comprometida que explora las configuraciones sociales, políticas, culturales y materiales que dan cuenta del significado y la práctica de la discapacidad en el contexto de la Rusia postsoviética desde una perspectiva de diseño. Hacia el final de la disertación desarrolla implicaciones de diseño para lo que se llama *crip theory* (teoría discapacitada, haciendo un juego de palabras y recuperando la categoría de subordinación del *cripple* o invalido/a) y que cuestiona, de forma novedosa, las relaciones de poder que están en juego en la cuestión de quién diseña; igualmente, muestra cómo los sujetos rediseñan, creativamente, sus viviendas, convirtiéndolas en espacios no incapacitantes. Ella maneja la noción de la coemergencia de formas sociales e infraestructuras materiales, promisoria como base para formas de diseño no discriminatorias.

con la academia. En segundo lugar, a pesar de estas ideas estimulantes, no es descabellado sugerir que los ECD todavía son incipientes. No sólo son escasos los análisis críticos de la relación entre la práctica del diseño y el capitalismo, el género, la raza, el desarrollo y la modernidad sino que los límites de la teoría social occidental para generar las preguntas, por no decir las respuestas, que se necesitarían para hacer frente a la desintegración, sin precedentes, de las formas (modernas y de otra índole) de vida humana en el planeta, ya son patentes (al menos para mí). En tercer lugar, la relación entre diseño, política, poder y cultura todavía necesita discutirse mejor.

Diseño y política

Terminaré este capítulo con una discusión muy preliminar del diseño y la política, que continuaré en los capítulos siguientes. ¿Está el diseño ligado, inextricablemente, al capitalismo y a una concepción liberal de la política? A la inversa, ¿puede el diseño ser infundido con un sentido más explícito de la política, incluso de una política radical? Ya he mencionado la sensibilidad socialista de algunos pioneros del diseño durante el apogeo de la modernidad. El cambio climático, por supuesto, está impulsando a un amplio sector de los diseñadores hacia formas ecológicas de conciencia del diseño. Las crisis humanitarias están creando espacios sin precedentes en los que la producción capitalista y la política liberal ya no funcionan, o al menos no en su totalidad, y los diseñadores encuentran allí un nicho inusual. Algunos arquitectos y urbanistas con mentalidad ecológica están pensando sobre la relación entre el diseño, la Tierra y la democracia. Al ceder el control experto en el proceso de diseño de servicios en los sectores públicos y de las ONG, los diseñadores están ejerciendo una especie de política epistémica. En estos casos se están intentando conexiones más explícitas entre el diseño y la política. Pero la pregunta de la relación entre el diseño y la creación de órdenes sociales profundamente desiguales, insensibles y destructivos parece seguir siendo el "problema perverso" del diseño.

Actualmente la relación entre el diseño y la política se encuentra con más frecuencia en el centro de las investigaciones de diseño. El diseño contemporáneo escandinavo, al parecer, ha tenido más éxito en el emparejamiento de los objetivos de la democracia social y el diseño, como lo analizan Ehn *et al*. (2014) y Murphy (2015) para el caso de Suecia. Una relación clave que investigan es la existente entre democracia, innovación, y diseño, con una crítica fuerte a los conceptos elitistas de las industrias culturales y la "clase creativa", que reducen la innovación a grupos de expertos al servicio del capital. "Hay un genuino llamado a la innovación a través del diseño centrado en el usuario e, incluso, la creencia de que la innovación se está democratizando", dicen los autores de este libro. "Al mismo tiempo, aunque este paradigma pueda parecer innovador es sorprendentemente tradicional y gerencial, es decir, orientado a los mercados y las ganancias" (Ehn *et al*. 2014:3). Propender por otra visión de la innovación para estos autores, involucra trabajo asiduo y comprometido con grupos marginados, adaptando herramientas de diseño tales como "laboratorios vivos" y "hacking amigable" que por un lado expongan el carácter acomodado y de clase de los profesionales al mismo tiempo que posiciona los conocimientos y experiencias subalternas como legítimos. Este es un asunto muy importante para tener en cuenta en relación con todas las tendencias reseñadas en este capítulo.

El marco de Disalvo (2012) para un "diseño de confrontación" es uno que aborda, explícitamente, la conexión agonística entre diseño, tecnología, democracia, política y sociedad de forma convincente. Estos son pasos gigantes. Se están haciendo más incursiones en la relación diseño-política, como veremos, en los campos del diseño para la transición (Irwin 2015; Tonkinwse 2015) y el diseño para la innovación social (Manzini 2015). Radicalizar la política del diseño requerirá, como ya he señalado, moverse en los bordes de la episteme de la teoría social occidental, más allá de las tradiciones racionalista, logocéntrica y dualista de la teoría moderna. El resto del libro está dedicado, en muchos aspectos, a fundamentar esta propuesta. En algún momento volveré a las preguntas con las que empecé el

libro: ¿Qué diseño? ¿Qué "mundo"? ¿Qué "real"? Pero esto llegará después de una problematización particular de nuestras formas de pensar, y enactuar, "mundo" y "real". Esa será la base para un enfoque ontológico del diseño.

Para resumir, podemos decir que en la última década han surgido tendencias importantes en el mundo del diseño que pretenden reorientar su práctica del significado tradicional atado a la producción de objetos, el cambio tecnológico, el individuo, y el mercado y visto como liderado por profesionales desde la altura de su experticia, a una forma de ver el diseño como centrado en el usuario, situado, interactivo, colaborativo, participativo y enfocado en la experiencia y la producción misma de la vida. Es justo decir que en Estados Unidos, las variantes de esta transformación –ejemplificadas quizás de manera más clara por el movimiento de *design thinking*– alcanzan un nivel menos crítico de las dimensiones de gobierno, capital, y poder que sus contrapartes europeas, en particular algunas de las tendencias escandinavas e italianas, a las cuales seguiremos acudiendo. A las perspectivas del Sur Global llegaremos en los últimos dos capítulos.

La diseñadora de tecnología digital Brenda Laurel, cuyo trabajo de décadas constituye un estudio cultural crítico del diseño, ha proporcionado un imaginario para incentivar la imaginación disidente del diseño que es adecuado para concluir este primer capítulo:

> Nuevos paradigmas continúan siendo exploradas por personas que hurgan en los bordes; el público responde reinterpretando esperanzas y expectativas; y la condición de un nuevo medio comienza a emerger. El proceso de maduración en los nuevos medios requiere creatividad, tiempo, compromiso, optimismo (Laurel 2001:8).

Las propuestas de diseño para la transición y diseño autónomo, que discutiré en los capítulos siguientes, están "hurgando en los bordes" de la formación onto-epistémica de la modernidad capitalista y, por lo tanto, pueden ser consideradas como una parte integral del campo de ECD.

Capítulo 2
Elementos para los estudios culturales del diseño

El psicoanálisis y la etnología ocupan un lugar privilegiado en nuestro saber [...] porque en los confines de todos los conocimientos sobre el hombre forman con certeza un tesoro inextinguible de experiencias y de conceptos, pero sobre todo un principio perpetuo de inquietud, de poner en duda, de crítica y de discusión de aquello, que por otra parte, pudo parecer ya adquirido [...] La etnología, como el psicoanálisis, interroga no al hombre mismo, tal como puede aparece en las ciencias humanas, sino a la región que hace posible, en general, un saber sobre el hombre [...] La etnología se aloja en el interior de la relación singular que la ratio *occidental establece con todas las otras culturas [...] En relación con las "ciencias humanas", el psicoanálisis y la etnología son más bien "contraciencias"; lo que no quiere decir que sean menos "racionales" u "objetivas" que las otras sino que las toman a contracorriente, las remiten a su base epistemológica y no dejan de "deshacer" a ese hombre que, en las ciencias humanas, hace y rehace su positividad [...] En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado le saber humano*

Foucault (1968: 362-375)

La etnología –antropología social o cultural en el uso angloamericano y latinoamericano– es la ciencia que, en los bordes (pero, al mismo tiempo, en el centro) del conocimiento occidental, pone en evidencia la historicidad de todos los órdenes culturales, su carácter arbitrario e históricamente construido, incluyendo a Occidente. Por eso, señaló Foucault (1970:377), "el problema general de toda etnología es, de hecho, el de las relaciones (de continuidad o discontinuidad) entre la naturaleza y la cultura". La relación entre la naturaleza y la cultura –sus diferentes regímenes, las múltiples formas que adopta y las consecuencias de esas diversas formas y regímenes– reaparecerá,

persistentemente, a lo largo de este libro, ya sea en el análisis del dualismo ontológico entre la naturaleza y la cultura que se consolidó en el momento de la fundación de la modernidad occidental o, por el contrario, en la discusión de las ontologías relacionales que subyacen a los mundos de esos pueblos que Occidente considerara sin historia, para quienes la relación entre naturaleza y cultura tiene poco que ver con la ontología aséptica de las divisiones modernas. También reaparecerá en el surgimiento irrefutable –a partir de tantas "historias sin archivar", para utilizar la maravillosa expresión de uno de los fundadores del grupo de Estudios Subalternos de la India, Gyanendra Pandey (2014)– de las múltiples luchas territoriales que libran los pueblos en defensa de sus mundos relacionales. Mi preocupación por la relación naturaleza/cultura también resurgirá, por supuesto, en la discusión de la in/sostenibilidad desde una perspectiva del diseño. Para anticipar un poco, un enfoque ontológico del diseño mostrará cómo el diseño moderno ha sido fundamental para la creación sistemática de la insostenibilidad y la eliminación de futuros (desfuturización); también propondrá la pregunta sobre si las concepciones no dualistas del diseño podrán ser capaces de conducir a prácticas de futurización para transiciones más allá de la división naturaleza/cultura.

Esto es parte del panorama del diseño en la actualidad pero, también, es sólo el comienzo. Si la figura del "hombre" como base de todo conocimiento –el hombre moderno o, podría decirse con mayor perspicacia, con Donna Haraway (1997:78), "El hombre, el moderno"– surgió, de acuerdo con el argumento de Foucault, a finales del siglo XVIII, cuando una nueva configuración del conocimiento (una nueva episteme) finalmente cristalizara, este mismo hombre es el sujeto del diseño, "El hombre, el diseñador". El diseño ha tenido una existencia cómoda y celebrada dentro de lo que usualmente llamamos, de una forma despreocupada, la "era moderna". Esta era, sin embargo, es una compleja constelación de procesos que co-evolucionan, incluyendo una episteme particular, un conjunto de formas sociales (entre las que el capitalismo y la colonialidad ocupan un lugar preponderante) y una arquitectura ontológica

estructurada en torno a los dualismos fundadores de naturaleza/cultura y Occidente/no-Occidente. *Esta formación onto-epistémica y social está en la base del diseño.* Liberar al "hombre diseñador" de este complejo de fuerzas para que puede volver a jugar un papel más constructivo en la praxis del estar vivo está íntimamente ligado con la desaparición del Hombre como centro de todo conocimiento y como medida de la vida. Para ello se requiere, como sugiere el diseño ontológico (que discutiré, en detalle, en los próximos capítulos), nada menos que una nueva noción de lo humano, un verdadero entendimiento posthumano de lo que significa ser un ser vivo en la era del cambio climático, la deslocalización generalizada y una creciente insurrección contra los efectos desfuturizantes cada vez más evidentes en el llamado mundo globalizado.[1]

Esta es una manera posible para empezar a pensar en los estudios culturales del diseño, es decir, siguiendo a Larry Grossberg (2010), el análisis de la manera como la vida cotidiana de las personas se articula con la cultura dentro y a través de prácticas específicas de diseño. Los estudios culturales del diseño también estudiarán el papel del diseño en la actual coyuntura histórico-cultural –cómo participan las prácticas de diseño en los procesos básicos de producción de la realidad y su articulación con formas de poder. Lo harán "tomando la cultura como punto de partida, su punto de entrada en el complejo equilibrio de fuerzas construidas a partir de las relaciones incluso más complicadas entre cultura, sociedad, política, economía, vida cotidiana, etcétera" (Grossberg 2010:24). La contextualidad radical de los estudios culturales implica su conexión con prácticas sociales y luchas transformadoras. Tiene que ver, en fin, con el trabajo cultural que se necesita para crear nuevos futuros, un tema al que volveré cuando discuta el concepto de "des/futurización". El diseño es, sin duda, un actor fundamental en la

1. Como dice el mantra "vivimos en un mundo cada vez más globalizado, rápidamente cambiante e interdependiente" (e.g., Public Radio International, PRI). Siempre hay que añadir "cada vez más devastado" a este mantra superficial. En esta "leve" adición encontramos una expresión de los desafíos y la política del diseño.

construcción de la formación onto-epistémica moderna y, por lo tanto, un tema apropiado para los estudios culturales.[2]

Muchos de los debates y contribuciones esbozados en el capítulo anterior pueden considerarse como aportes importantes a los estudios culturales del diseño. En este capítulo extiendo esa investigación, no mediante el examen de las contribuciones que se están dando dentro del campo del diseño (con algunas excepciones) sino considerando varias tendencias que surgen de campos que, aunque no fundamentales para la práctica o la enseñanza del diseño, tienen relación directa con las condiciones en las que se desenvuelven su teoría y su práctica, especialmente si se adopta un enfoque ontológico. Estos campos incluyen la antropología, los estudios del desarrollo y la ecología política y complementan la discusión de elementos relevantes de los capítulos anteriores, como la sostenibilidad y la cultura digital.

La primera, y principal, parte del capítulo se centra en las diversas articulaciones entre la antropología y el diseño, alternando entre la "antropología para el diseño", de carácter más aplicado, y la "antropología crítica del diseño". La segunda parte considera las incursiones más recientes del diseño en los campos del desarrollo y la ayuda humanitaria; analiza cómo los diseñadores tratan de posicionarse en los proyectos de desarrollo, incluyendo el espacio del humanitarianismo, en rápido crecimiento. Por último, la tercera parte discute la transformación académica producida a partir del encuentro entre el campo de la ecología política (en sentido amplio, el estudio de las interrelaciones entre la naturaleza, la cultura y el poder) y la preocupación creciente con la ontología (objetos, cosas, materia, lo real, inmanencia, proceso) en la teoría social posconstructivista. De esta intersección nació el campo de la "ontología política" que constituye un espacio constructivo

2. Siguiendo a Grossberg también diferencio este proyecto de los estudios críticos del diseño (ECD), que discutí en el capítulo anterior. Como subraya Grossberg el proyecto de los estudios culturales va más allá de la crítica para abrazar la especificidad de lo concreto. Por lo tanto, examina la ubicación intrincada del diseño dentro de formaciones de cultura y poder y, también, cómo podría contribuir a otros proyectos de construcción del mundo. Los estudios culturales del diseño también se diferencia de los ECD debido a la centralidad que otorgan a la cultura y, como añadiré en este libro, a la ontología.

para repensar el diseño desde una perspectiva ontológica. Usaré la ontología política en los capítulos siguientes para replantear dos temas de importancia para el diseño ontológico y autónomo (Capítulos 4 y 6): la insostenibilidad y las luchas de los movimientos sociales en defensa de los territorios. Pensar en el diseño desde la ontología política también permite determinar su relación con el proyecto decolonial de avanzar hacia "un mundo donde quepan muchos mundos". Esta reflexión será un elemento importante en la noción de diseños para el pluriverso, que discutiré en la última parte del libro.

Así mismo presento este capítulo como una contribución al fortalecimiento de la esfera de la teoría social en los campos del diseño. Si bien cada vez más se reconoce la importancia de la teoría social para repensar el diseño (como veremos en el capítulo cinco cuando analicemos el marco de diseño para las transiciones), es verdad que el rango de teorías sociales que usualmente se invocan en el campo es limitado, consecuencia por supuesto de su orientación profesional y el entrenamiento limitado en teoría social en las escuelas de diseño, con pocas excepciones.

Entre "antropología para el diseño" y "antropología del diseño"

El acercamiento entre la antropología y el diseño ha ganado fuerza en la última década. Ha tomado tres formas principales: llevar ideas antropológicas al diseño (antropología para el diseño); introducir ideas del diseño en la antropología (etnografía como diseño); y aplicar la teoría social crítica a la teoría y práctica del diseño (antropología del diseño). En este libro propongo una cuarta variación: la posibilidad de reorientar el diseño sobre la base de preocupaciones antropológicas, entendidas de forma amplia o foucaultiana, es decir, infundir el diseño con la perspectiva de la multiplicidad de formaciones onto-epistémicas (o mundos) dentro de las cuales, con frecuencia, tiene lugar el trabajo antropológico (tradicionalmente entendidas como culturas "nativas"). Aunque también incluye mundos modernos, por

supuesto, esta cuarta opción tiene que ver, particularmente, con los conocimientos y los deseos de los sujetos subalternos y los movimientos sociales que estos propician.[3]

Antropología para el diseño

La más activa de estas tendencias en la actualidad es "la antropología para el diseño" que implica el uso de conceptos y métodos antropológicos en el diseño; las posiciones a este respecto van desde el diseño aplicado (impulsado por el mercado) al activista (diseño con conciencia social). Una buena parte de la literatura sobre esta área aboga por la incorporación de la antropología en la práctica del diseño con base en su relevancia y las oportunidades profesionales existentes. Esta es una tendencia interesante, propuesta por antropólogos y antropólogas que ejercen en el mundo del diseño (e.g., Tunstall 2011; Whitemayer 2011; y algunos de los capítulos en Laurel, ed., 2003; Clarke, ed., 2011; y Gunn *et al.*, eds, 2013). La literatura sobre esta tendencia está creciendo rápidamente en la web. Las versiones más académicas de la antropología para el diseño enfatizan el papel de la teoría en relación con la acción, aunque destacan que el diseño está, necesariamente, orientado a la acción.

Dos libros recientes desarrollan explícitamente esta perspectiva antropológica orientada al diseño (Clarke, ed., 2011; Gunn *et al.*, eds., 2013). Haciendo eco de algunas de las tendencias revisadas anteriormente sobre la creciente importancia de la interacción, el significado y la cultura en el diseño, que proyectan el entendimiento de lo social a la vanguardia de la agenda del diseño, los autores que aparecen en esos libros rearticulan la visión antropológica del arraigo cultural de todos los artefactos para sugerir por qué la antropología para el diseño "está emergiendo como una metodología tanto como un discurso" (Clarke 2011:10). Esta área no debería, por lo tanto, ser vista,

3. Hay tendencias paralelas en geografía, que no revisaré aquí; la más notable es el "GeoDiseño", una práctica que lleva el análisis geográfico (ecológico, espacial, SIG, modelización) al diseño.

simplemente, como un campo "aplicado"; de hecho, la idea central es la constatación de que "los diseñadores críticos contemporáneos, combinando la observación de estilo antropológico y la especulación sobre las prácticas sociales emergentes", están desarrollando un estilo distintivo de conocimiento (Gunn *et al.*, eds. 2013). Esta forma particular de hacer antropología y diseño está produciendo una variedad de nuevos métodos, como nuevos enfoques etnográficos para diseñar contextos que hacen posible el movimiento entre la acción y la reflexión; orientaciones de diseño participativo (Ehn *et al.*, eds., 2014); preocupaciones teóricas, incluyendo la descolonización de la práctica del diseño (Tunstall 2013); y discusiones éticas sobre el papel de los valores en el diseño centrado en los seres humanos.

Esta tendencia ha dado lugar a la creación de un campo dinámico y en crecimiento con su propio conjunto de problemas que retroalimenta a la antropología y al diseño. Un ejemplo de ello es la noción de "hacer prototipos de lo social" como un medio para analizar críticamente y construir mundos diferentes de formas más inclusivas (Carke 2011:11). Un reciente proyecto antropológico investigó, precisamente, el surgimiento de un "paradigma del prototipo" en una variedad de campos, incluyendo el diseño, el arte, la ciencia, el desarrollo de software y la ingeniería. "Las cualidades experimentales y abiertas de la creación de prototipos", como señalara uno de los coordinadores del grupo, "se han convertido en un sustituto de nuevas experiencias culturales y procesos de democratización" (Corsín 2013:382). Mediante el examen de la creación de prototipos como una compleja práctica cultural emergente y la introducción de una meta-reflexión sobre "los prototipos de la creación de prototipos" este proyecto examinó, críticamente, la historicidad de esta práctica; además, destacó la productividad de una práctica de diseño basada en una lógica de experimentación, imaginación, orientación hacia el uso y colaboración que, argumenta, podría informar el trabajo antropológico de manera fructífera (ARC Studio 2010).[4]

4. El prototipo de la publicación del pre-congreso de 2010 fue coordinado por Christopher Kelly, Alberto Corsín y George Marcus. Sobre la historia, concepto y usos de

Etnografía y diseño

La creciente literatura sobre etnografía y diseño es reflejo de la relación cambiante entre antropología y diseño.[5] Esta literatura también fluctúa entre trabajos puramente aplicados y críticos; muchos trabajos se centran en la investigación sobre enfoques de diseño en el cruce entre lo técnico (viabilidad) y lo cultural (deseabilidad). Esto me lleva a la segunda tendencia, que analiza las contribuciones reales o potenciales del diseño a la antropología –cómo el pensamiento y la investigación del diseño proporcionan recursos para las investigaciones etnográficas dentro de un marco general conceptualizado como "antropología de lo contemporáneo" (Rabinow y Marcus 2008; véase Suchman 2011). Esta tendencia ha sido liderada por el proyecto de George Marcus "Repensar la etnografía como un proceso de diseño" en el Centro para Etnografía de la Universidad de California, Irvine.[6] La idea básica –que la etnografía puede ser repensada como un proceso de diseño sobre la base de ciertas tendencias en la práctica y educación del diseño como la colaboración, las asociaciones diversas y la orientación hacia los resultados– ha motivado herramientas etnográficas novedosas más allá de los métodos establecidos, como la observación participante y las entrevistas a informantes; esto ha hecho que la antropología esté, quizás, mejor equipada para entender los mundos contemporáneos y para imaginar caminos constructivos de acción. Esta tendencia tiene un predecesor importante en el trabajo de Schön y Rein (e.g., Schön 1987; Schön y Rein1994). Schön, quien trabajara en el campo de los estudios urbanos desde la perspectiva de Dewey, desarrolló un marco para enfrentar las limitaciones de la racionalidad técnica que consideraba (un tanto etnográficamente) dominante en el diseño arquitectónico y el

prototipos con perspectivas de diseño (más que antropológicas) véanse las contribuciones de Guggenheim, Wilkie y Calvillo en esa colección de ensayos breves.

5. Véanse Bichard y Gheerawo (2011), Plowman (2003) y Laurel (1989) para un enunciado temprano sobre la antropología de la interfaz y la investigación en los "nuevos vibrantes territorios de la informática"; Suchman (2007) sobre la etnografía de las reconfiguraciones hombre-máquina; y Clarke ed., (2011) y Gunn *et al.* (2013)

6. <http://www.ethnography.uci.edu/programs/design.php>.

diseño artesanal; para hacerlo propuso una formación profesional en términos de "reflexión en la acción". Su conceptualización del proceso de diseño como reflexión en la acción, y del espacio del estudio como un modelo para éste, sigue siendo relevante.

Un contrapunto original sobre la relación entre etnografía y diseño ha sido propuesto por Gatt e Ingold (2013), quienes proponen un salto de la antropología como o para el diseño hacia una antropología *por medio* o a través del diseño. Basados en la fenomenología y la relacionalidad, estos autores desarrollan una noción de 'correspondencia' que resalta el carácter inevitablemente procesual de todo lo vivo. "Corresponder con el mundo", argumentan, "no es describirlo o representarlo, sino *responder* a él". De aquí surgen dos corolarios: primero, una transición de la etnografía como descripción a "*una antropología a través del diseño como práctica de correspondencia*" (p. 145). Segundo, que "el diseño, en este sentido, no transforma el mundo. Es, en cambio, parte del mundo que se transforma a sí mismo" (146). Ya sea que consideremos esta concepción del diseño como meramente poética o como una respuesta válida de cómo el mundo funciona, esta propuesta ofrece elementos útiles para pensar cómo los diseñadores de orientación fenomenológica, al trabajar siguiendo al mundo a medida que este se despliega, podrían repensar preguntas tales como la improvisación, el habitar, y la formulación de cambios propositivos de forma no determinista. Pensar sobre el diseño en términos de correspondencia abre caminos para que la antropología cuestione su enfoque casi exclusivo en textos etnográficos y considere colaborar con los sujetos en sus proyectos de construcción de mundo. Retornaremos a esta noción en nuestra discusión del activismo para la transición y la autonomía en colaboración con comunidades subalternas.

La antropología del *diseño*

La tercera tendencia –la antropología del diseño– implica el análisis crítico del diseño como un dominio de pensamiento y práctica, usando teorías críticas contemporáneas (Suchman 2011). Mira,

críticamente, lo que sucede "bajo el rubro cada vez más flexible del diseño", como señalara, descriptivamente, la antropóloga finlandesa y teórica del diseño Eeva Berglund.[7] Aunque se relaciona, seriamente, con los campos del diseño es más cautelosa con respecto a lo que está ocurriendo en la intersección de la antropología y el diseño. Sin embargo, no todo el trabajo en la antropología del diseño toma la forma de una crítica distante. Como Berglund (2011, 2012) sugiere en su análisis de la arquitectura de Helsinki y del ambientalismo y el diseño finlandeses, los cruces entre el diseño y la antropología propician un espacio donde se puede establecer una relación intelectualmente estimulante para ambos campos. Esto podría alimentar las concepciones cada vez más activistas del diseño que los antropólogos, dentro y fuera de la academia, están en capacidad de evaluar y de contribuir a su desarrollo. Para Berglund la popularidad del diseño y del pensamiento sobre el diseño invita a la crítica pero, también, exige una evaluación cuidadosa de cómo los dos campos pueden enriquecerse mutuamente y co-imaginar proyectos en diversas áreas de la vida socio-natural. Esto no acaba con todos los problemas, como la persistencia de los binarios incuestionados entre "naturaleza" (e.g., los bosques) y "cultura" (e.g., la ciudad) en la mayor parte del diseño con orientación ambiental, y una cierta despolitización de cuestiones que surgen de la dependencia en el discurso del diseño.

La despolitización de muchos trabajos sobre diseño es, huelga decirlo, real. Como Suchman (2011:4) señala acertadamente la antropología puede contribuir a corregir esta situación "haciendo ver la política del diseño, incluyendo la localización sistémica de la política más allá de los límites del marco del diseñador". Una perspectiva relacionada proviene de examinar cómo los "objetos" y las instituciones incorporan lógicas de poder y normalización. Este productivo programa de investigación fue popularizado por Foucault a través de sus análisis de la creación de una "sociedad disciplinaria" mediante

7. Notas introductorias a la sesión "Design for the real world: but which world? What design? What real?" en el congreso anual de la American Anthropological Association, San Francisco, noviembre 14 de 2012.

prácticas de normalización en escuelas, hospitales, fábricas y ejércitos (Domínguez y Fogué 2015). La sociedad disciplinaria, en términos de Foucault, es, de hecho, una sociedad diseñada. Esto implica sondear el entendimiento de los diseñadores sobre la innovación y la creatividad, en la medida en que estas están, usualmente, relacionadas con la reproducción del *status quo* (capitalista y colonial). En otras palabras, la importancia de infundir el diseño con un sentido más explícito de la política –una política radical– es uno de los desafíos más importantes que la teoría crítica puede plantear a la práctica del diseño. Las cuestiones de clase, género y raza, por ejemplo, están notoriamente ausentes de la mayoría de la teoría y la práctica del diseño, como lo mencione de paso en el capítulo anterior; también lo está la dependencia del diseño frente al capitalismo (White 2015).

Estas cuestiones están siendo abordadas de forma más explícita por los diseñadores que trabajan en ámbitos intelectuales-activistas, muchas veces con organizaciones de diseño con orientación comunitaria. Para el grupo Design Studio for Social Intervention liderado por Kenneth Bailey en Boston

> [...] la actitud del diseñador es experimental y proactiva. Nos ayuda a ir más allá del mero abordaje de los problemas existentes con formas existentes para imaginar terrenos enteramente nuevos de posibilidad. Igualmente importante, el diseño invita maneras muy dispares de conocer en una sola práctica co-creativa.

Este enfoque de diseño por la justicia social está desarrollando metodologías innovadoras en la interfaz de la comunidad, el arte, la planificación y el activismo.[8] El diseño a nivel de la comunidad también se utiliza para conectar la justicia ambiental, la memoria, el *performance*, la materialidad (e.g., toxinas en el suelo) y la tierra y el paisaje para mantener con vida, y renovar, la larga experiencia de protesta y resistencia de una comunidad al tiempo que se reimagina su futuro,

8. <http://ds4si.org/storage/ds4si_whatwedo.pdf>. Otro grupo interesante en este sentido es School for Designing a Society (http://www.designingasociety.net/).

por ejemplo, en el contexto de las luchas de justicia ambiental en Estados Unidos (Kathanadhi 2011).

Como estos y otros casos demuestran, el trabajo que se realiza con comunidades marginadas a menudo termina radicalizando los métodos participativos a través de la investigación interactiva del diseño en la que los saberes y conocimientos locales son genuinamente tomados como el punto de partida del proceso de diseño. En su trabajo en equipo con jóvenes sin hogar en el sur de California, por ejemplo, Elizabeth Chin (2015:1) señala que en la mayoría del trabajo de diseño con los *homeless* encontramos proyecto tras proyecto que es o bien una versión de una carpa o un carrito de supermercado". La capacidad de este diseño social bien intencionado para hacer frente a las cuestiones de justicia social y desigualdad es muy limitada y no toma en serio las voces y perspectivas de los *homeless*. Lo que esto último requiere es un "auto-marginamiento epistémico", como Michael Montoya (2013) señala en su trabajo sobre acompañamiento con latinas/os en la misma parte de los Estados Unidos en proyectos de planificación y diseño de intervenciones en salud. El trabajo en equipo de Chin y Montoya demuestra lo difícil que es silenciar, suficientemente, las categorías de los diseñadores o investigadores antes de que se pueda, siquiera, comenzar a entender las categorías con frecuencia contra-hegemónicas de los grupos subalternos. Ambos investigadores invocan tradiciones latinoamericanas de investigación participativa en este esfuerzo. El concepto de diseño autónomo que desarrollaré en la última parte de este libro encuentra resonancia en estos proyectos.

Las discusiones sobre la relación entre el diseño y la política reflejan el hecho de que el diseño se ha convertido en una fuerza política y material formidable; el corolario es si el diseño es o puede llegar a ser un sitio prometedor para la transformación de las culturas arraigadas del capitalismo y la insostenibilidad hacia prácticas pluriversales. El replanteamiento de la práctica del diseño desde una perspectiva ontológica en este libro pretende contribuir a esta discusión. También es un intento por atender el llamado de los teóricos del diseño Domínguez y Fogé (2015:7), mencionado en la Introducción, de pensar

en la política del diseño en relación a su capacidad para generar nuevas entidades y relaciones, "para 'proponer' nuevos tipos de cuerpos, entidades y sitios como *políticos*", ampliando, así, el entendimiento convencional de lo político. Esta llamada es consistente con la meta de este libro: desarrollar un enfoque ontológico para la relación entre el diseño y la autonomía.

La biopolítica del diseño en el desarrollo y el ámbito humanitario

El proyecto del desarrollo, mediante el cual los países industrializados ayudarían a los países pobres a adoptar estrategias para su "modernización" y, eventualmente, para unirse a las filas del "Primer Mundo", fue un inmenso proyecto de diseño, como sugiere el increíble párrafo del grupo de expertos de las Naciones Unidas que abre una de las última secciones de la introducción de este libro. Por más de seis décadas los discursos y estrategias del desarrollo han perpetuado la idea de que gran parte de África, Asia y América Latina es "subdesarrollada" y que es deber de los gobiernos e instituciones ayudarles a que se "desarrollen" y "modernicen". Ya ha sido suficientemente analizado por qué este sueño se convirtió en una pesadilla para muchos. El discurso del desarrollo, junto con el inmenso aparato de saber-poder que creó (desde el Banco Mundial hasta las agencias nacionales y locales de desarrollo en todo el "Tercer Mundo", ONG, etcétera), se convirtió en un mecanismo eficiente para la producción económica, social y cultural de Asia, África y América Latina de formas particulares (Escobar 2011). Causa algo de perplejidad que el diseño, como un discurso experto, haya tenido una presencia tan poco explícita en las actividades del desarrollo o en sus críticas, aunque esto está empezando a cambiar. Esta tendencia es tanto problemática como esperanzadora, dependiendo de cómo uno la mire.

Peter Redfield comienza a trazar un área particularmente crucial en este sentido, enfocada en el examen de una serie de "bienes humanitarios" y "diseños modestos" en los que está en juego la

supervivencia básica –incluyendo alimentos terapéuticos listos para usar como Plumpy'nut, una pasta de maní para el tratamiento de la desnutrición; un sistema personal de filtración de agua llamado LifeStraw; un simple dispositivo de saneamiento humano llamado Peepoo; y enfoques en el tratamiento de enfermedades como el ébola y el SIDA. Con base en una década de trabajo con *Médicos sin fronteras* Redfield analiza el nexo de racionalidad moderna, secularismo, capitalismo y colonialismo que constituye el trasfondo cultural y político de la ayuda humanitaria. Con sus colegas (Redfield 2012, 2013; Redfield y Bornstein 2010), realiza un análisis sostenido de temas espinosos relacionados con el humanitarismo, incluyendo cómo testimoniar y practicar la "neutralidad activa" en contextos de desplazamiento masivo en los que pareciera que todo lo que se puede hacer es salvar unas cuantas vidas. El diseño de muchos bienes humanitarios toma forma en medio de condiciones de austeridad en las que son esenciales la durabilidad, la simplicidad y la portabilidad de los diseños. Vistos más críticamente, estos bienes circulan según una nueva lógica de la mercancía; mientras que el "enfoque sigue siendo abiertamente comercial" (Redfield 2012:175) sus productores son conscientes de lo que significa trabajar en "un mercado explícitamente humanitario" (Redfield 2012168). En consecuencia, Redfield muestra cómo esta práctica de diseño no puede ser reducida a ser un instrumento de la globalización neoliberal ni ser asimilada a meras formas de gubernamentalidad o intervención desarrollista. Otra cosa, algo potencialmente nuevo e importante más allá del neoliberalismo y la gubernamentalidad, pareciera estar sucediendo en este campo de la "biopolítica minimalista" que emerge en la intersección de la antropología, la práctica humanitaria y el diseño y que se desenvuelve dentro de un orden internacional verdaderamente sacrificial. Aquí las cuestiones de diseño son de vida o muerte con no poca frecuencia.[9]

9. Hay otras ONG interesantes que trabajan, explícitamente, en diseños para el desarrollo y la sostenibilidad con varios grados de conciencia de "hurgar en los bordes", sobre todo en Europa o con alcance internacional. Véanse Center for Sustainable Design,

El diseño humanitario ha abierto el camino para lo que todavía parece ser una pequeña pero creciente tendencia, a saber, replantear el desarrollo y la reducción de la pobreza en términos de innovación y diseño. En esa tendencia los diseñadores profesionales utilizan enfoques colaborativos de diseño para realizar intervenciones apropiadas con los pobres en las que estos participan como "clientes" en el proceso de innovación. Las grandes empresas de diseño podrían, de esta manera, entrar en el negocio del desarrollo como una frontera expandida de beneficios y de aplicación de experticia mientras que las organizaciones más pequeñas estarán más interesadas en el diseño con conciencia social. El diseño para el desarrollo se convierte, así, en un dominio interesante para investigar "las vidas posteriores del desarrollo", como señalara la antropóloga Anke Schwittay (2014:31) en una reflexión reciente sobre esta tendencia. En su análisis de los esquemas de microfinanzas o de "inclusión financiera" –bien conocidos debido al supuesto éxito del Banco Grameen en Bangladesh en "empoderar a las mujeres pobres" para que se conviertan en microempresarias– muestra las tensiones que surgen en el proceso de co-diseño; muchas de ellas se derivan del hecho de que la "participación" en estos esquemas todavía funciona dentro de un conocimiento colonizador de políticas del desarrollo que ha sido bien analizado por los críticos del desarrollo. Como Schwittay concluye:

> No estoy abogando por adoptar, sin cuestionamiento, el diseño humanitario. La aplicación de experticia y tecnología occidental para resolver los problemas del desarrollo privilegia soluciones foráneas, tecnológicas y usualmente comerciales a expensas de la acción política o práctica local. De esta manera el diseño humanitario constituye una continuación de las intervenciones modernistas del desarrollo y también muestra su

---

cfsd.org.uk; International Development Design Summit, <http://iddsummit.org/>; Social Design Site, <http://www.socialdesignsite.com/content/view/30/58/>; Design that Matters, <http://www.designthatmatters.org/>; y Design for the World, <http://www.designfortheworld.org>.

predilección por las fuerzas globales del mercado. Sin embargo [...] el diseño humanitario puede empezar a crear figuras de desarrollo alternativo dentro del aparato existente. Reconoce el desorden y la complejidad de cualquier proyecto de cambio y recomienda proceder con cautela (2014:43).[10]

La cautela de Schwittay es sensata. Dos de las más recientes encarnaciones del sueño del desarrollo son, primero, la sorprendente maquinaria establecida para discutir y consensuar los indicadores de desarrollo sostenible post-2015, después de que los quince años de los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) expiraran en 2015 con resultados muy cuestionables. El segundo ejemplo es el triste y, francamente, ridículo marco propuesto por el Banco Mundial en su Informe sobre el Desarrollo Mundial de 2014 titulado *Riesgo y oportunidad. Gestión de riesgo para el desarrollo*. Los economistas de esta institución acaban de llegar a la conclusión de que lo que mantiene a los pobres en su pobreza es que todavía no han aprendido a manejar los riesgos que enfrentan ¡y por eso no aprovechan sus oportunidades! El informe describe e ilustra, vívidamente, un mundo cada vez más lleno de riesgos que simplemente "suceden" y luego propone esquemas mediante los cuales los pobres finalmente podrán aprender a "gestionar sus riesgos para tener una vida llena de oportunidades". Es difícil decidir si un enfoque tan increíblemente simplista (que, sin embargo, aún más tristemente, va a influir las políticas gubernamen-

10. El artículo de Schwittay examina experiencias de codiseño para la inclusión financiera y la promoción del ahorro entre comunidades pobres llevadas a cabo por el Institute for Money, Technology and Financial Inclusion dirigido por la antropóloga Bill Maurer en la Universidad de California, Irvine. Como ella informa, el personal en el Instituto es muy consciente de las tensiones en los programas. Aunque la microfinanza todavía es promocionada como una solución eficaz a la pobreza, las críticas van en aumento. Para una crítica de las microfinanzas y de la "yusunomía" en general, véase el libro cuidadosamente documentado de la antropóloga de Bangladesh Lamia Karim (2011). Uno de los principales hallazgos de Karim es que los préstamos contribuyen, de manera directa e indirecta, a socavar los mecanismos comunales de autosuficiencia, precisamente lo que necesita ser fortalecido desde una perspectiva de diseño autónomo (Capítulo 6).

tales en muchos países) es una prueba más del increíble cinismo del Banco Mundial o de su incapacidad para entender las dinámicas de poder y las vidas de los pobres o ambos.

Por eso es necesaria la precaución al considerar la expansión del diseño en el desarrollo. Frecuentemente el desarrollo y el diseño para el desarrollo reciclan representaciones colonialistas, por ejemplo, la idea de que "África tiene poco que ofrecer pero mucho que recibir" (Pereira y Gilette 2015: 118), lo cual invisibiliza la increíble recursividad de los africanos y sus saberes encarnados en prácticas artesanales que coexisten con las tecnologías modernas, mientras que refuerzan las narrativas de salvación global en relación a África. Una perspectiva decolonial sobre el desarrollo es esencial para acercarse al co-diseño con grupos subalternos para que fortalezcan, pero no socaven, su autonomía colectiva. Solo a partir de una consideración seria de la acendrada geopolítica del conocimiento que sostiene al desarrollo podrán los diseñadores actuar con conciencia crítica en mundos profundamente desiguales si en realidad desean trabajar acompañando a los grupos más negativamente afectados por los diseños modernos.

De la ecología política a la ontología política

Hay cierta claridad sobre la economía política del diseño –sobre aspectos como su dependencia del y su contribución al capitalismo, la explotación y otras formas de poder, en términos generales, y en términos específicos como su contribución al mantenimiento de formas particulares de la división del trabajo, un tema que el crítico y teórico del diseño Damian White (2015) ha examinado con perspicacia. También hay una ecología política al respecto centrada en la función clave del diseño en la explotación de los recursos naturales, su participación en estilos de vida consumistas e intensivos en energía y su propagación de ideas específicas sobre la naturaleza y el espacio habitado, entre otras áreas. Es poco aun el diseño contemporáneo que sea pensado "con la naturaleza". Por eso es imperativo para este campo desarrollar

una ecología política sofisticada de su práctica; para ello es útil tener en cuenta los elementos principales –teorías, conceptos y temas– con los que la ecología política ha tratado desde su creación.

Hay muchas maneras de contar la genealogía de la ecología política.[11] En el contexto anglo-americano y, hasta cierto punto, internacional existe un amplio consenso sobre su inicio en la década de 1970, cuando un grupo de científicos sociales comenzó a analizar la relación entre la sociedad, o el capitalismo, y el medio ambiente mediante la combinación de perspectivas ecológicas (sobre todo de las escuelas de ecología cultural y humana de las décadas de 1950 a 1970) con marcos de teoría social, en particular el marxismo (incluso desde otras perspectivas, como la teoría de sistemas). Algunas de las primeras críticas del concepto de sostenibilidad fueron influenciados por esta ecología política temprana y contribuyeron a ella (e.g. Redclift 1989; Leff 1986). Desde entonces el campo ha permanecido intensamente interdisciplinario; los roles más prominentes son desempeñados por la geografía, la antropología, la sociología, la economía ecológica y la historia ambiental. Desde la década de 1990 el posestructuralismo favoreció un cambio de enfoque hacia los distintos regímenes de representación y poder (discursos, ciencia, patriarcado, ideologías de lo blanco, y narrativas coloniales) a través de los cuales la "naturaleza" ha sido construida culturalmente, históricamente y en lugar.

En términos generales, el resultado de estas dos fases muy productivas fue una concepción de la ecología política como el campo que estudia las múltiples intersecciones entre naturaleza, cultura, historia y poder. Los énfasis han oscilado entre "la producción social

11. Esta no es una revisión exhaustiva. Quiero destacar algunos elementos de la genealogía de la ecología política de importancia para la ontología política. Ha habido muchas escuelas de ecología política (a veces ni siquiera llamadas así) en muchas partes del mundo desde la década de 1970, incluyendo América Latina y el sur de Asia, Norteamérica, Reino Unido, Cataluña, Francia, Alemania y Escandinavia. Una genealogía completa de estas diversas tendencias está aún por ser contada en inglés. Véase Escobar (2010) para referencias adicionales; Bryant, ed., (2015) para una excelente colección comprensiva de la ecología política contemporánea; Dove *et al.*, eds., 2011; Harcourt y Nelson, eds., 2015.

de la naturaleza" (más prevalente en la geografía marxista) y "la construcción cultural de la naturaleza" (en la antropología con inclinación posestructuralista). Por un tiempo la economía ecológica mantuvo una trayectoria relativamente singular, centrada en la reformulación de la economía a través de diversos análisis materiales-energéticos y cuestiones de valoración. Se vinculó, explícitamente, con la ecología política a través de su preocupación por las luchas ambientales, por ejemplo, en términos de lo que Martínez-Alier (2001; véase Healy *et al.*, eds., 2013) llamó "conflictos de distribución ecológica". Todas estas investigaciones son útiles para elaborar las "ecologías políticas híbridas" apropiadas para la preocupación del diseño con la activación de diferentes futuros socio-ecológicos (White 2015).

Estos enfoques o fases se superponen hoy en la obra de muchos autores; un cierto eclecticismo teórico caracteriza la ecología política. En el momento actual, sin embargo, se puede considerar una tercera fase distintiva que puede describirse como posconstructivista y neomaterialista. Aunque incorpora muchas de las ideas del momento constructivista (la naturaleza es histórica y culturalmente construida) y sigue prestando atención a la producción social de la naturaleza por el capital en condiciones de globalización el centro de atención está ahora en toda una gama de aspectos que fue ignorada, en gran medida, por las ciencias sociales y humanas. Quizás la categoría que mejor alberga estas diversas tendencias es el "giro ontológico", que se ha vuelto notable en la geografía, la antropología y la teoría política durante la última década. Lo que define a este giro es la atención a una serie de factores que da forma a lo que conocemos como la "realidad" pero que rara vez aborda la academia –objetos y "cosas", no humanos, materia y materialidad (suelo, energía, infraestructuras, clima, bytes), emociones, espiritualidad, sentimientos. Lo que reúne a estos elementos tan dispares es el intento por romper con las separaciones normativas, fundamentales para el régimen moderno de la verdad, entre sujeto y objeto, mente y cuerpo, razón y emoción, vivo e inanimado, humano y no humano, orgánico e inorgánico. Es por ello que este conjunto de perspectivas puede ser llamado posdualista.

Más coloquialmente, lo que estamos presenciando con las teorías críticas posdualistas y neomaterialistas es el regreso de la parte reprimida de los dualismos –la aparición contundente del lado subordinado y a menudo feminizado y racializado de todos los binarios anteriores.

Los blancos más importantes de la ecología política posdualista son la separación de la naturaleza y la cultura y la idea de que existe "una sola naturaleza" a la que corresponden "muchas culturas". La deconstrucción de la primera división se inició en la década de 1980 con los trabajos de Ingold, Strathern, Descola, Haraway, Law y Latour (y muchos otros, incluyendo académicos de otras partes del mundo, como México, Colombia, Argentina y Brasil). Las tendencias académicas más recientes, sin embargo, hacen un esfuerzo concertado para reconectar la naturaleza y la cultura y los humanos y los no humanos a través de una rica variedad de propuestas e investigaciones teóricas y etnográficas. Esta reconexión puede tomar la forma de visualización de redes, ensamblajes, naturoculturas o socionaturalezas o composiciones de mundos "más-que-humanos" siempre en el proceso de ser creados por todo tipo de actores y procesos. "Agencia distribuida" (e.g., Bennett 2011) y "ontologías relacionales" son conceptos claves en este sentido. Todavía es tema de debate si estas tendencias posdualistas finalmente lograrán dejar atrás las características antropocéntricas y eurocéntricas de la teoría social moderna y su acentuación particular en la academia angloamericana. En lo que resta de esta sección discuto dos líneas de trabajo que están abordando esta problemática: la ecología política feminista y la ontología política.

No es una coincidencia que la investigación más interesante en la interfaz del giro ontológico y la ecología política esté siendo hecha por geógrafas, antropólogas y teóricas políticas feministas.[12] Tal

12. Piénsese, por ejemplo, en Dianne Rocheleau, Paige West, Laura Ogden, Wendy Harcourt, Sarah Whatmore, Anna Tsing, Gibson-Graham, Susan Paulson y Jane Bennett. Aunque no todas estas académicas construyen su trabajo, explícitamente, como feminista está siempre presente una sensibilidad feminista por la relación y la multiplicidad.

vez se podría decir que las feministas son las "más consistentemente relacionales" entre los académicos que trabajan en el entorno de la brecha naturaleza/cultura, sin dejar de ser conscientes de "no remundializar todo a través de un solo lente", como Paige West señalara[13] –como muchos de nosotros, académicos, tendemos a hacer–. Las feministas del Sur Global están particularmente sintonizadas con las formas relacionales de poder, de ser y de hacer política y lo hacen desde múltiples perspectivas.[14] Con frecuencia sus escritos relacionales no se encuentran, estrictamente, dentro de la ecología política o la ecología política feminista (pero véase Harcourt y Nelson, eds., 2015) pero son muy importantes para radicalizar las ideas de la ecología política feminista posdualista. Carolyn Shaw (2014) propone la noción feminista africana de "negofeminismo" –un feminismo que no está centrado en el ego– como base para el pensamiento y la escritura relacional, una noción que recuerda la del "ser ecológico expandido" de la ecología profunda. Algo similar se puede decir de las contribuciones potenciales de la ecología política feminista y la ecología política posdualistas por parte de las feministas decoloniales latinoamericanas, para quienes una parte esencial de cualquier trabajo feminista es la deconstrucción de la brecha colonial –la división entre "nosotros" y "ellos" introducida con la conquista de América, la esclavitud y el colonialismo y que sigue viva con la globalización modernizante y el desarrollo (cf. Espinosa *et al.*, eds., 2014; Lugones 2010)–.

Las feministas tienen una fuerte genealogía viva sobre la que pueden construir sus proyectos teórico-políticos con un modo de "alta relacionalidad", desde su interés por la situacionalidad del conocimiento, la historicidad del cuerpo y la interseccionalidad de las formas de opresión hasta la prominencia en sus obras de las emociones y el afecto y la relevancia de las voces de las mujeres del Sur Global. Esta herencia se refleja hoy en el compromiso y la creatividad feministas para explorar

13. Observaciones hechas en el congreso anual de la American Anthropological Association, Washington, diciembre de 2014.
14. Agradezco a María Lugones y Yuderkis Espinosa por hacerme notar este asunto con una perspicacia particular (conversación en Buenos Aires, noviembre de 2012).

otras maneras de hacer mundo, incluyendo nuevas ideas sobre lo que mantiene a las ontologías dominantes en su lugar. La ecología política feminista actual es un espacio transnacional de entendimiento y sanación (e.g., Baksh y Harcourt, eds., 2015) y se basa en la comprensión de que los apegos (al cuerpo, al lugar y a la "naturaleza") tienen estatus ontológico. En algunas versiones hay un objetivo explícito por construir puentes eficaces a través de mundos trayendo a primer plano a la comunidad, la espiritualidad y la intimidad con el lugar como una forma de reparar los daños causados por la ontología de la opresión y la desconexión. El poderoso llamado de Anzaldúa (2002) para que todos/as nosotros/as, los seres humanos, seamos *nepantleras*, constructores de puentes y retejedores de relacionalidad es compartido por algunas de estas nuevas orientaciones. Todas estas preocupaciones feministas plantean desafíos a la práctica del diseño y proporcionan conceptos útiles para un replanteamiento feminista y relacional del diseño. Aquí encontramos algunos puentes iniciales con la teoría crítica del patriarcado Segato, Lugones, y von Werlhof presentada en la Introducción, pero hay que profundizar esta tarea, particularmente desde el concepto de intervincularidad o relacionalidad.

La ontología política, junto con la ecología política feminista decolonial y el análisis crítico del patriarcado, implica estrategias ontológico-políticas para defender o recrear el tejido relacional de la vida y de la comunidad, sobre todo desde la perspectiva de las múltiples luchas territoriales de hoy. La deconstrucción de la división colonial también es fundamental para la ontología política. El término "ontología política" fue acuñado por el antropólogo Mario Blaser (2009, 2010, 2014) y continúa siendo desarrollado por este autor junto con Marisol de la Cadena y conmigo (de la Cadena 2010, 2015; Escobar 2014; Blaser *et al.* 2014; Jackson 2014). El énfasis está en los mundos y en las formas de hacer mundo en dos sentidos: por un lado, la ontología política se refiere a las prácticas de poder involucradas en la creación de un mundo u ontología en particular; por otro lado, se refiere a un campo de estudio centrado en las interrelaciones entre mundos, incluyendo los conflictos que resultan cuando diferentes

ontologías se esfuerzan por mantener su existencia en su interacción con otros mundos. La ontología política está situada, simultáneamente, en las tendencias críticas en la academia y en las actuales luchas por la defensa de territorios y mundos.

Este compromiso activo y profundo para pensar desde el espacio de las luchas que implican conflictos ecológico-ontológicos da especificidad a la ontología política en la actualidad. En este contexto las "luchas ontológicas", como veremos en la siguiente sección, también problematizan la ontología universalizante de las formas dominantes de la modernidad –lo que John Law (2011) llamó, descriptivamente, *un mundo hecho de un solo mundo* (que aquí abreviaré como *mundo hecho de un mundo* o MUM) La ontología política también tiene la intención de hacer visible la dimensión ontológica de la acumulación por desposesión que está ocurriendo en muchas partes del mundo con los modelos extractivistas de desarrollo, principalmente la gran minería, los agrocombustibles y la apropiación de tierras vinculadas a la agricultura comercial (McMichael 2013). La ontología política afirma la importancia de realzar y potenciar el pluriverso y está contra la tendencia dominante a representar el mundo como si fuese uno solo.

Aunque la ontología política está muy influenciada por la tendencia centrada en lo "más-que-humano" de los últimos tiempos y trata de examinar los conjuntos humano-centrados dominantes, al situarse (etnográfica y políticamente) en mundos que no están exclusivamente construidos con base en la división naturaleza/cultura (incluso si han sido forzados a conectarse con el *mundo de un solo mundo* y, por lo tanto, a construirse en términos de esa división) sus académicos/as e intelectuales-activistas esperan visibilizar los *entramados heterogéneos de vida* que enactúan mundos relacionales no dualistas. La ontología política también tiene una orientación decididamente decolonial porque rearticula la diferencia colonial (la clasificación jerárquica de las diferencias creadas, históricamente, por la ontología dominante del MUM) en una concepción de múltiples formaciones relacionales onto-epistémicas. Esta rearticulación expone, de nuevo, la incapacidad epistémica del MUM para

reconocer lo que lo supera y renueva nuestro entendimiento de "lo humano" y de lo que existe en general.

La historicidad de la ontología política, por último, está dada por la necesidad absoluta, como indican muchas movilizaciones indígenas, afrodescendientes y campesinas en América Latina, de defender los territorios-mundos relacionales de los estragos de las operaciones extractivas a gran escala (e.g., Gudynas 2015). La ontología política enfatiza, en contra de la ocupación ontológica y de la destrucción de mundos efectuadas por el proyecto de globalización, la importancia de pensar desde y dentro de esas configuraciones de vida que aunque están parcialmente conectadas con los mundos globalizados al mismo tiempo no están (completamente) ocupadas por ellos (de la Cadena 2015). Regresaremos a este importante tema en el capítulo seis y la conclusión del libro.

El diseño bajo ocupación ontológica: la ontología política de las luchas territoriales en América Latina

Desde una perspectiva de ontología política se puede argumentar que la globalización *ha tenido lugar a expensas de mundos relacionales y no dualistas,* en todo el mundo. Hoy asistimos a un nuevo ataque a todo lo relacional y colectivo en términos económicos, culturales y militares. La ocupación es la lógica maestra del actual modelo de dominación global.[15] La ocupación de los territorios de la gente por el capital y el Estado implica aspectos económicos, tecnológicos, culturales, ecológicos y, a menudo, armados pero su dimensión más fundamental es ontológica. Desde esta perspectiva lo que ocupa los territorios es una ontología particular, la de los individuos, el conocimiento experto, los mercados y la economía. Este es el mundo despiadado del 1% (o, digamos, del 10%) denunciado por los movi-

15. El caso paradigmático es la ocupación israelí de los territorios palestinos; sin embargo, las modalidades y tipos de ocupación en todo el mundo son diversos. Sobre la ocupación como lógica principal de la globalización véase Visweswaran (2012).

mientos Occupy Wall Street e Indignados, recientemente, y por los movimientos alter-globalización por ya casi dos décadas; este mundo es impuesto sobre el 90% y sobre el mundo natural con creciente virulencia, cinismo e ilegalidad ya que más que nunca lo "legal" sólo alberga un conjunto de reglas egoístas que imperializa los deseos de los poderosos –desde la Organización Mundial del Comercio y la invasión armada de países, con la aquiescencia de la llamada "comunidad internacional", por fuerzas de ocupación militar-ontológica hasta la actual ocupación policial "legal" de barrios pobres de minorías étnicas en Estados Unidos, como el caso de Ferguson (Missouri) y otros finalmente demostraron a mucha gente, por lo demás ingenuamente confiada, con claridad ineludible en ese país.

Por el contrario, sin embargo, la perseverancia de las comunidades, los comunes y las luchas por su defensa y reconstitución –particularmente, pero no exclusivamente, las que incorporan, explícitamente, dimensiones etnoterritoriales– implican resistencia y la defensa de territorios que, en el mejor y más radical de los casos, se puede describir como pluriversal, es decir, como el fomento de la coexistencia de múltiples mundos. Al resistir el proyecto neoliberal de globalización muchas comunidades indígenas, afrodescendientes, campesinas y urbanas pobres están promoviendo *luchas ontológicas*. Muchos de estos mundos están involucrados en las luchas por la perseverancia y el potenciamento del pluriverso en el espíritu del principio zapatista de "un mundo donde quepan muchos mundos". Mencionaré algunos ejemplos para hacer este punto más tangible (volveré a ellos en el Capítulo 6).[16]

Un primer ejemplo proviene de los territorios de la zona meridional del Pacífico colombiano, en torno a la ciudad portuaria de Tumaco. Allí, desde principios de la década de 1980, los manglares y los bosques húmedos han estado siendo ocupados por forasteros para dar paso a plantaciones de palma de aceite y al cultivo industrial del

16. Aunque los casos provienen de Colombia, casos similares se encuentran en muchas otras partes de Abya Yala/Afro/Latino-América y del mundo. Ver Escobar (2008, 2014) para mayor detalle y bibliografía sobre estos casos.

camarón. La palma de aceite era inexistente en la región en la década de 1970 y ya a mediados de la década de 1990 se había expandido a más de 30.000 hectáreas y la proyección de la industria era duplicar el área en pocos años. La monotonía de la plantación –fila tras fila de palmas hasta donde alcanza la vista, un desierto verde como pocos– ha sustituido los mundos diversos, heterogéneos y entreverados de los bosques y las comunidades. Dos aspectos importantes se deben destacar en este cambio dramático: en primer lugar, la "forma de plantación" borra las relaciones mantenidas con y por el mundo de los bosques; la plantación, que emergió de una ontología dualista de dominación humana sobre la naturaleza, es uno de los medios más eficaces para lograr la ocupación ontológica de mundos relacionales locales. De hecho, las plantaciones son impensables desde la perspectiva relacional de los mundos de los bosques tropicales porque dentro de ellos las prácticas forestales adquieren una forma totalmente diferente que los ecologistas describen en términos de agroecología y agrosilvicultura. No muy lejos de las plantaciones, las empresas camaroneras industriales también estaban atareadas en las décadas de 1980 y 1990 transformando el mundo de los manglares en una sucesión disciplinada de piscinas rectangulares, "científicamente" controladas. Este tipo de cultivo de camarón es una industria muy contaminante y destructiva, especialmente cuando se construye sobre manglares, y es otro claro ejemplo de ocupación ontológica y de política de mundos en funcionamiento (Escobar 2008, 2014).

Los manglares son uno de los ejemplos más claros de las ontologías relacionales. El mundo de los manglares se enactúa minuto a minuto, día a día, a través de un conjunto infinito de prácticas llevadas a cabo por una multiplicidad de seres y formas de vida, todo lo cual implica un complejo tejido material orgánico e inorgánico de agua, minerales, grados de salinidad, formas de energía (sol, mareas, luna), actividad humana, seres espirituales, etcétera. Hay una lógica rizomática en estos entramados, en todo caso muy difícil de trazar y medir; esta lógica revela una forma totalmente diferente de ser y devenir en el territorio y el lugar. Dicho de otra manera, las cosas y los seres

son sus relaciones, no existen antes de ellas.[17] Por supuesto, desde un punto de vista capitalista su transformación de “pantanos sin valor” a complejos agroindustriales (Ogden 2010) es un objetivo loable. En estos casos el apetito insaciable del *mundo hecho de un solo mundo* explica la progresiva destrucción del mundo de los manglares, su captura ontológica y su reconversión por el capital y el Estado (Deleuze y Guattari 1987; Escobar 2008). El MUM, en definitiva, niega al mundo de los manglares su posibilidad de existir como tal. Las luchas locales son intentos por re/establecer cierto grado de simetría en las conexiones parciales que el mundo de los manglares mantiene con el MUM.

De hecho, los mayores y los activistas jóvenes en muchas comunidades territoriales en el mundo expresan, apasionadamente, por qué defienden sus mundos aún a costa de sus vidas. En palabras de una activista de la comunidad afrodescendiente de La Toma, en la región del Norte del Cauca, al sur de Cali (nuestro segundo ejemplo), que ha estado librando una valiente lucha contra la minería ilegal de oro por más de cinco años “para nosotros es patentemente claro que estamos confrontando monstruos como las corporaciones transnacionales y el Estado. Sin embargo, nadie está dispuesto a dejar su territorio; pueden matarme aquí, pero no me voy a ir”.[18] Esto tiene lugar dentro de una larga historia de dominación y resistencia y es esencial para entender las luchas territoriales como prácticas ontológicas políticas y como telón de fondo para el diseño autónomo. Las comunidades La Toma tienen conocimiento de su presencia continuada en el territorio desde la primera mitad del siglo XVII. Es un ejemplo de lo que los activistas llaman “ancestralidad”, refiriéndose al mandato ancestral que inspira las luchas de hoy y que persiste en la memoria de los

17. Desde luego, en este tema pienso en la discusión de Deleuze y Guattari (1987) sobre los rizomas y la notable extensión de este concepto que hizo Laura Ogden (2012) a los entramados humanos/no humanos en los Everglades de Florida.
18. Declaración de Francia Márquez, de la Consejo Comunitario de La Toma, tomado del documental *La Toma*, de Paula Mendoza: <http://www.youtube.com/watch?v=Brg-VcdnwU0M>. La mayor parte de esta sección proviene de encuentros con líderes de La Toma en 2009, 2012, 2014 y 2015, así como de campañas para detener la minería ilegal en este territorio ancestral y de registros de la “Marcha a Bogotá” en noviembre de 2014.

mayores, ampliamente documentada en tradiciones orales y en estudios académicos (Lisifrey *et al.* 2013). Este mandato se celebra con alegría en la poesía oral y la canción: *Del África llegamos con un legado ancestral; la memoria del mundo debemos recuperar.*[19] La ancestralidad no es un apego intransigente al pasado; se deriva de una memoria viva directamente ligada con la capacidad de imaginar un futuro diferente –una "futuralidad" que lucha por condiciones que les permitan perseverar como mundos distintos–.

De regreso a La Toma. Entre el 17 y el 27 noviembre de 2014 un grupo de veintidós mujeres marchó desde el Norte del Cauca a Bogotá, una distancia de 440 kilómetros, para protestar por la continuación de la destructiva minería ilegal de oro en sus territorios, a pesar de los acuerdos firmados por el gobierno para detenerla desde 2009. Muchas personas se sumaron a lo largo del camino u ofrecieron solidaridad en pueblos pequeños y ciudades grandes, como Cali e Ibagué. A su llegada a la fría sabana andina, la meseta a gran altitud donde se encuentra Bogotá, y enfrentadas con la indiferencia y las tácticas dilatorias de los burócratas del Ministerio del Interior, las mujeres decidieron ocupar el edificio donde funciona ese ministerio y lo hicieron por cerca de dos semanas, a pesar de las amenazas de desalojo forzoso y el intenso frío sabanero, hasta que, por fin, firmaron un nuevo acuerdo con el gobierno. El acuerdo estableció, entre otras cosas, la remoción de todas las retroexcavadoras utilizadas para la extracción de oro y un plan de protección para las comunidades de las amenazas por parte de los propietarios de las retroexcavadoras y otros actores armados. A mediados de enero del 2015, sin embargo, y pese a los intentos tímidos de varias agencias del gobierno, estaba claro que los acuerdos no iban a cumplirse. A mediados de abril Francia Márquez, una de los principales líderes de la marcha, escribió dos cartas abiertas, valientes y lúcidas, al gobierno y al público en general. "Todo esto que hemos vivido", dijo en su primera carta, "ha sido por el amor que hemos conocido en nuestros territorios, el amor de ver germinar una palma de plátano, de un día soleado de pesca, de sentir cerca a la familia [...]

19. Del documental *La Toma*, de Paula Mendoza.

nuestra tierra es nuestro lugar para soñar con dignidad nuestro futuro [...] Tal vez por eso ellos [los actores armados, incluido el ejército, los paramilitares y la guerrilla] nos persiguen, porque queremos una vida de autonomía y no una de dependencia, una vida donde no nos toque mendigar, ni ser víctimas".[20]

La carta, escrita en el contexto de la tensa negociación de paz entre el gobierno y la guerrilla de las FARC, también contenía una acusación directa al Plan Nacional de Desarrollo del gobierno, uno de cuyos pilares o locomotoras es, precisamente, la minería. Para Márquez este modelo sólo puede generar hambre, miseria y guerra. La implicación es clara: la paz será ilusoria sin transformar, radicalmente, este modelo y sin condiciones para la autonomía de los territorios. Nunca podrá haber paz, añadió en su segunda carta, si el gobierno "no es capaz de cuidar de la vida, si no pone la Vida de todos los seres por encima de los intereses transnacionales". Como recordara a todos en su segunda carta, menos de una semana después, "Salimos a caminar para contarles que la minería inconstitucional y la minería ilegal nos está dejando sin familia, arrancándonos las raíces, robándonos la posibilidad de continuar viviendo donde nos enterraron el ombligo".[21] La carta fue dirigida "A las mujeres que cuidan de su territorio, como a sus hijas y sus hijos. A las cuidadoras y los cuidadores de la Vida Digna, Sencilla y Solidaria". La carta terminaba con el lema de la marcha: *Los territorios y la vida no se venden –se aman y defienden*.

Un tercer ejemplo proviene de las luchas de los pueblos indígenas *nasa* y *misak* también del Norte del Cauca, quienes describen su

20. Francia Márquez, "Situación que carcome mis entrañas. A propósito de la orden de bombardear el Cauca", carta abierta, abril 18 de 2015.

21. Francia Márquez, "A las mujeres que cuidan de sus territorios como a sus hijas e hijos. A las cuidadores y cuidadores de la vida digna, sencilla y solidaria", carta abierta, abril 14 de 2015. La referencia al cordón umbilical señala la antigua práctica de las comunidades afrodescendientes rurales y del Pacífico de enterrar la placenta y el cordón umbilical para crear un vínculo indisoluble con el territorio, de manera que los seres humanos se convierten en parte integral de él y en un poco más que humanos, también.

lucha política como "la liberación de la Madre Tierra".[22] Ambos pueblos han mantenido una resistencia frontal desde la conquista, y esta resistencia ha experimentado de hecho un resurgimiento desde las década de los 70 con la conformación de diversas organizaciones indígenas regionales. Desde entonces, su estrategia de recuperar los territorios ancestrales perdidos a la expansión de haciendas ganaderas durante el periodo de la colonia y a la caña de azúcar desde mediados del siglo XIX ha tenido un relativo éxito, aunque a costa de muchos muertos y la represión violenta por parte del estado y otros actores armados. La estrategia de las últimas décadas y toda la "cosmoacción" de estos pueblos han estado centradas en la defensa del territorio y en sus Planes de Vida. El territorio es

> [...] el espacio vital que asegura la pervivencia como pueblo, como cultura en convivencia con la naturaleza y los espíritus. El territorio es nuestro verdadero libro histórico que mantiene viva la tradición de quienes habitamos en él. Representa y describe los principios y prácticas de nuestra cultura. Implica la posesión, control y dominio del espacio físico y espiritual. Como espacio colectivo de existencia, posibilita la convivencia armónica entre los pueblos. Fundamenta la cosmovisión indígena como razón de nuestra pervivencia.[23]

22. Los nasa son el segundo pueblo indígena colombiano en población (más de 140.000); abarcan 72 resguardos, la mayoría de origen colonial; con frecuencia han mantenido una posición radical de militancia étnica y de interlocución con el estado. Los misak se localizan principalmente en el Resguardo Ancestral de Guambía (municipio de Silvia), aunque su territorio es discontinuo y de propiedad colectiva. Suman cerca de 23.000 personas con una identidad cultural distintiva y fuerte. El Norte del Cauca es una región intensamente intercultural, debido a la presencia sustancial de comunidades afrodescendientes como La Toma. Sus territorios son codiciados por sus recursos, y durante los últimos treinta años la región ha sido el escenario de intenso conflicto entre el estado, grupos armados, y las comunidades indígenas y negras por el control de los territorios (ver, e.g., Quijano 2012).

23. Consejo Regional Indígena del Cauca, Cric, citado en Quijano 2012: 209.

Por eso su estrategia está encaminada a "*recuperar la tierra para recuperarlo todo*, autoridad, justicia, trabajo, por eso tenemos que pensar con nuestra propia cabeza, hablando nuestro propio idioma estudiando nuestra historia, analizando y transmitiendo nuestras propias experiencias así como la de otros pueblos".[24] De igual manera, el Plan de Vida del pueblo *misak* se explica como una propuesta de "construcción y reconstrucción de un espacio vital para nacer, crecer, permanecer y fluir. El plan es una narrativa de vida y sobrevivencia, es la construcción de un camino que facilita el tránsito por la vida, y no la simple construcción de un esquema metodológico de planeación".[25]

La reconstrucción de los territorios por estos grupos es activamente vista y perseguida como la reconstitución de sus mundos, en términos de la articulación de procesos culturales, económicos, ambientales, y espirituales. El Plan de Vida *misak*, por ejemplo,

> [...] plantea las posibilidades de desarrollo con base en la cosmovisión y la cultura propia, bajo cinco fundamentos, a saber: Nuestro territorio, *Namuy misak* (nuestra gente), la Cosmovisión y la Cultura, la Autoridad, y el Derecho Mayor, concretados en los cuatro programas eje que son: Territorio, Tierra y Territorialidad; Educación y Cultura; Economía Propia; y Autonomía Alimentaria y Salud.[26]

Tanto los Planes de Vida y las economías propias como la defensa del territorio son estrategias de lugarización, es decir, de la pervivencia del tejido de la vida en el lugar y la comunidad, y por tanto en la diferencia, en contra de la pretensión capitalista homogeneizante de transformar a todos los pueblos en ciudadanos economizados y des-lugarizados. Encontraremos la importancia del lugar en las visiones de diseño para la transición y para la innovación social. Como veremos más adelante, el correlato de la lugarización de la acción

24. Cabildo Indígena de Guambia, 1980, citado en Quijano 2012: 257.
25. Cabildo y Taitas 1994; citado en Quijano 2012: 263.
26. Cabildo Indígena Guambia 2007: 20; citado en Quijano 2012: 208.

social, cultural y económica es la autonomía. Una de las organizaciones indígenas más importantes de la región (el Consejo Regional Indígena del Cauca, Cric), por ejemplo, ha tenido como bandera de lucha el lema de "Unidad. Tierra, Cultura, y Autonomía" desde su incepción a comienzos de los setenta. Para la otra gran organización indígena de la región (la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca, ACIN), "El Plan de Vida busca consolidar la construcción de nuestro proceso ancestral en plena libertad y autonomía a través de la participación efectiva de la comunidad".[27] Esta organización se articula, bajo el principio de "*tejer en libertad la vida*", en cinco Tejidos de Vida (económico/ambiental; pueblo y cultura, justicia y armonía, defensa de la vida, y comunicaciones y relaciones externas para la verdad y la vida). En su perspectiva encontramos el otro gran énfasis a desarrollar como parte del concepto de diseño autónomo, la comunidad o lo comunal.

El *último* ejemplo proviene de otra de las experiencias más notables de lucha territorial y autonómica de Colombia, la de las comunidades indígenas Kogui, Arhuaco, Wiwa y Kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta en el noroccidente del país, quien han manteniendo una lucha lúcida y radical por el reconocimiento de sus derechos y territorios por muchas décadas. En estos grupos también encontramos una ontología relacional fundada en la noción de que "los territorios son entes vivos con memorias donde se inscriben las geo-grafías de las relaciones con la naturaleza, se ejerce la territorialidad, y se articulan diversas relaciones simbólicas, políticas, económicas, y sociales, entre otras" (Ulloa 2012: 752; 2010:81). La estrategia política está encaminada a la defensa del territorio, refiriéndose a ellos como Madre Tierra, Territorios Ancestrales, o Territorios Sagrados. El territorio

> [...] es visto y sentido como espacio vivencial de lo sagrado y lo cotidiano, del conocimiento de las leyes propias, de la relación con otros seres, con los humanos y del manejo o relacio-

27. ACIN 2009, citado en Quijano 2012: 236.

> nes que se tienen con ellos. Cada parte esta interrelacionada con lo otro [...] El territorio es visto de manera integral donde lo físico y lo espiritual se articulan, y donde todos los actores [humanos y no-humanos] tienen una relación y un lugar. El reconocimiento del territorio se realiza a través de la lectura de las marcas ancestrales inscritas en los sitios sagrados desde los orígenes y que señalan el accionar presente, y los lleva a proponer un manejo integral de todo el territorio, para asegurar su conservación ambiental y cultural (Ulloa 2010: 81).

Estas "otras territorialidades" son entonces vividas y construidas desde otra ontología, una ontología profundamente relacional que contrasta con la ontología de la separación y fragmentación del estado y los actores económicos y armados. El propósito último de la movilización es asegurar *la circulación de la vida* y, así, la pervivencia de la comunidad. La circulación de la vida se enactúa a través de una serie de prácticas que involucran conocimientos, sitios sagrados, semillas, rituales, y leyes de origen. Es bien conocido en la antropología y ecología política colombiana y latinoamericana que los Kogui y los Arhuaco de la Sierra Nevada se consideran a sí mismos como los "hermanos mayores" de todos los humanos, a cargo de mantener el equilibrio universal, comenzando con su territorio. Es a partir de esta ontología de circulación de la vida –un verdadero marco alternativo para la sustentabilidad– que elaboran su proyecto de autonomía, en condiciones bastante adversas por la presión externa sobre sus territorios (Ulloa 2011; capitulo 6).

Como puede apreciarse a partir de estos ejemplos, las experiencias de estos pueblos revelan toda una forma de pensar, ser y hacer que contrasta con la forma euro-Latinoamericana moderna. Es por esto que pueden ser vistas como instancias de insurgencia epistémica, económica y cultural, ya que parten, y buscan preservar, prácticas ancestrales de diferencia económica, ecológica y cultural, aunque orientadas hacia su futura pervivencia como mundos particulares que son (Quijano 2012; Escobar 2008). La diferencia es, en última

instancia, ontológica, y se expresa quizás de manera más clara y contundente a través de la metáfora y practica del "tejido", que sirve de principio de vida y principio organizativo, como hemos visto.

Los casos de Colombia no son únicos, por supuesto. Hay muchos ejemplos de este tipo en todo el mundo hoy en día, implicando a casi todas las comunidades territoriales donde tiene lugar la extracción de recursos naturales. Puede decirse, desde la perspectiva de este capítulo, que estas experiencias enactúan, en mayor o menor grado, toda una ontología política con sus luchas territoriales, que servirá de trasfondo a la discusión sobre autonomía, comunalidad y diseño del último capítulo. La cuestión clave para el diseño es si es siquiera posible pensar en una praxis de diseño bajo condiciones de ocupación ontológica. Esta cuestión es de suma importancia teniendo en cuenta que la ocupación es un fenómeno mundial que se agudiza, dado que los territorios de muchos grupos se han convertido en reservas para el capital global extractivista. Un enfoque político-ontológico, como argumentaré más adelante, podría ofrecer caminos para imaginar prácticas de diseño que contribuyan a la defensa de territorios y culturas. Llamaré *diseño autónomo* a este enfoque.

Ontología política y epistemologías del sur

Cualquier investigación sobre cómo el diseño puede contribuir a un cambio social transformador debe incorporar una teoría de cómo se produce el cambio social. Esta necesidad está siendo abordada, de manera explícita, por propuestas de diseño desarrolladas en términos de transiciones a la sostenibilidad y al pluriverso, que analizaré en el Capítulo 5. El marco de las *epistemologías del sur* (ES), desarrollado por el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, uno de los arquitectos del Foro Social Mundial, es uno de los más convincentes y practicables para la transformación social que ha emergido en muchas décadas en la intersección del Norte Global y del Sur Global, la teoría y la práctica y la academia y la vida social. Su reflexividad sobre

su ubicación, límites y potencialidades es una de sus fortalezas. Esta propuesta teórica bosqueja trayectorias para pensar de otra manera, precisamente porque crea un espacio que permite al pensamiento volver a comprometerse y caminar con la increíble diversidad de formas de conocimiento de aquellos grupos cuyas experiencias ya no son legibles ni pueden ser traducidas por el conocimiento académico eurocéntrico, si es que alguna vez eso fue posible. Aunque es útil para quienes han estado en el extremo receptor de las categorías colonialistas que han metamorfoseado sus experiencias, traduciéndolas como carencias o, simplemente, volviéndolas ilegibles e invisibles, también es relevante para aquellos en el Norte Global que quieren que su trabajo contribuya al doble objetivo de la justicia social y cognitiva. También es valioso para las propuestas de diseño orientadas ontológicamente, como el diseño de transición y el diseño para la innovación social, en su determinación por desarrollar prácticas no eurocéntricos.

El marco de las epistemologías del sur se basa en una serie de premisas y estrategias, a menudo resumidas por su autor en formulaciones compactas y aparentemente sencillas –fórmulas perspicaces o inversiones radicales– que, sin embargo, apuntan a problemas cruciales en la teoría social contemporánea (Santos 2002, 2007, 2014).[28] Tal vez el mejor punto de partida para mi propósito es la máxima de que *enfrentamos problemas modernos para los cuales ya no hay soluciones modernas*. Hablando ontológicamente uno puede decir que la crisis es la crisis de un mundo particular, o conjunto de prácticas de hacer mundo, que podemos llamar la forma dominante de la euro-modernidad (capitalista, racionalista, liberal, secular, patriarcal, blanca, o lo que sea) o, como ya he mencionado, el *mundo de un solo mundo* –el mundo que se ha arrogado para *sí* el derecho a ser "el" mundo, sometiendo a todos los otros mundos a sus propios términos o, peor

28. En lo que sigue utilizo una serie de formulaciones de las epistemologías del sur procedentes de diversas fuentes; en algunos casos las he modificado, ligeramente, por lo que no las incluyo como citas exactas. Esta sección *no* pretende ser una presentación completa o sistemática de las epistemologías del sur; más bien, destaco algunos de sus principios que me permitirán subrayar sus implicaciones ontológicas y de diseño.

aún, a la no existencia. Si la crisis es causada, fundamentalmente, por esta ontología de un solo mundo se deduce que enfrentar la crisis implica transiciones hacia el pluriverso. Esto es, precisamente, lo que subraya otra de las principales premisas de las epistemologías del sur al afirmar que *la diversidad del mundo es infinita*; de manera sucinta, el mundo se compone de múltiples mundos, múltiples ontologías o "reales" que están lejos de haber sido agotados por la experiencia eurocéntrica o de haber sido reducidos a sus términos.

La invisibilidad del pluriverso señala uno de los principales conceptos de las epistemologías del sur, a saber, la sociología de las ausencias. Aquí también encontramos una formulación epistemológica perspicaz: *lo que no existe es producido, activamente, como inexistente o como alternativa no creíble a lo que existe*. La producción social de la no existencia señala el borramiento de mundos enteros a través de operaciones epistemológicas relativas al conocimiento, la temporalidad, la productividad y las maneras de pensar acerca de la escala y la diferencia –que Santos llama "sociología de las ausencias". Algunos de los mundos suprimidos se caracterizan por formas de ser relacionales que desafían las operaciones epistemológicas que efectúan las ausencias. Por el contrario, la proliferación de luchas en defensa del territorio y la diferencia cultural sugiere que lo que surge de esas luchas son mundos enteros, lo que en este libro llamo mundos u ontologías relacionales. Esto da origen a una sociología de las emergencias. Hay claras dimensiones ontológicas y de diseño para las dos estrategias principales introducidas por las epistemologías del sur: la sociología de las ausencias (la producción de la no existencia apunta a la no existencia de mundos e implica su frecuente ocupación ontológica) y la sociología de las emergencias (la ampliación de esas experiencias consideradas como alternativas válidas o creíbles a lo que existe, lo que implica la aparición contundente de mundos relacionales a través de luchas).

Otro principio de las epistemologías del sur revela la conexión entre la producción de teoría y la ontología: *la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo*. Esto

significa que la transformación del mundo, y las transiciones al pluriverso o las transiciones civilizadoras bosquejadas por muchos activistas indígenas, campesinos y afrodescendientes, podría ocurrir (de hecho, está ocurriendo) a través de categorías y caminos impensables para las teorías eurocéntricas. Dicho de otro modo, existe una brecha evidente entre lo que la mayoría de las teorías occidentales actuales puede aprehender del campo de las luchas sociales, por un lado, y las prácticas transformadoras que realmente está pasando en el mundo, por el otro. Esta brecha es cada vez más clara; es un límite que enfrentan las teorías dominantes y de izquierda por igual, derivada de su origen mono-ontológico o intraeuropeo. Pensar nuevos pensamientos, por ende, requiere salir del espacio epistémico de la teoría social occidental y entrar en las configuraciones epistémicas asociadas con las múltiples ontologías relacionales de mundos en lucha. Es en estos espacios que podemos encontrar respuestas más convincentes a las preguntas fuertes que plantea la coyuntura actual de problemas modernos con soluciones modernas insuficientes.

En un nivel abstracto general podemos extraer algunas implicaciones de las epistemologías del sur sobre la praxis del diseño. ¿Participan las prácticas de diseño de la sociología de las ausencias, por ejemplo, al pasar por alto los conocimientos subalternos no expertos o tratándolos como incapaces de proporcionar la base para otros diseños y diseños de otro modo o midiéndolos en términos de los criterios de la productividad y la eficiencia impuestos por la visión monocultural de la economía de mercado? Por el contrario, ¿puede la práctica del diseño contribuir a ampliar y aprovechar el rico espectro de experiencias que se deben considerar como alternativas viables a lo que existe? En términos más generales, ¿qué implicaría construir una imaginación no eurocéntrica del diseño? ¿Qué tipos de plataformas epistémicas y ontológicas requeriría este proyecto? ¿Qué haría falta para que los profesionales del diseño buscaran repertorios de ideas de diseño desde la perspectiva de la justicia social y cognitiva (incluyendo, pero yendo más allá de, las formas más fácilmente detectables de diseño vernáculo o “tradicional”)? Problematizar,

efectivamente, la brecha entre la naturaleza y la cultura y entre los humanos y los no humanos es uno de los mayores desafíos que enfrenta la reorientación del diseño. Como veremos en el próximo capítulo abordar estas cuestiones puede requerir una reorientación significativa de los antecedentes culturales racionalistas y modernistas de los que surgió el diseño y en los que sigue operando.

Estas preguntas me llevan de regreso al comienzo de este capítulo, es decir, a la investigación, facilitada por los estudios culturales, de la relación entre el diseño, la cultura y el poder en la coyuntura actual. En retrospectiva la coyuntura fue definida en términos de la ocupación ontológica de mundos relacionales por un mundo dominante, por un lado, y por las limitaciones de la teoría social moderna y las ciencias modernas para proporcionar soluciones convincentes a los problemas perversos o más difíciles de asir actuales, por el otro. Como he mostrado es posible encontrar elementos para responder a estos desafíos en varias tendencias académicas, incluyendo la antropología, el desarrollo, el humanitarismo, la ecología y ontología política y las teorías feministas.

También es posible encontrar apoyo conceptual y político para esta tarea en las luchas y el pensamiento de grupos en resistencia a la globalización neoliberal, especialmente aquellos cuyas luchas emergen de ontologías relacionales, como en el caso de los grupos indígenas y afrodescendientes mencionados brevemente. Algunas de las ideas que ofrecen estos campos y experiencias serán útiles en los capítulos siguientes, a medida que considere marcos de diseño destinados a apoyar la transición hacia la sostenibilidad (un término provisional, por ahora) y la autonomía comunal dentro de una perspectiva pluriversal.

Segunda parte
La reorientación ontológica del diseño

Capítulo 3
En el trasfondo de nuestra cultura: racionalismo, dualismo ontológico y relacionalidad

Por lo tanto nos enfrentamos al problema de comprender cómo nuestra experiencia –la praxis de nuestro vivir– se acopla a un mundo circundante que parece lleno de regularidades que son, en cada instante, el resultado de nuestras historias biológicas y sociales
Maturana y Varela (1987:241)

La crisis ecológica requiere de nosotros un nuevo tipo de cultura porque un factor importante en su desarrollo ha sido la cultura racionalista y el dualismo humano/naturaleza asociado a ésta, característico de Occidente [...] La cultura racionalista ha distorsionado muchas esferas de la vida humana; su reconstrucción es una empresa cultural gigantesca pero esencial [...] La crisis ecológica que enfrentamos es, pues, una crisis de la cultura dominante y una crisis de la razón o, más bien, una crisis de la cultura de la razón o de lo que la cultura dominante ha hecho de la razón.
Plumwood (2002:4, 5)

Para plantear el redireccionamiento del diseño de una manera fundamental es necesario adentrarnos en la tradición cultural y filosófica de la que surge y dentro de la cual todavía funciona con tanta facilidad. La filosofía y la teoría cultural contemporáneas abundan en análisis críticos de esta tradición, por lo general bajos los rubros de crítica de la metafísica (la ilustre tradición que va de Nietzsche y Hedeigger a Vattimo y Foucault), o los análisis críticos de la modernidad (Habermas, Beck, Giddens, Taylor, Haraway, Latour, por mencionar sólo algunos de la academia europea y angloamericana, a la que hay que añadir los aportes de los estudios culturales y las teorías poscoloniales y decoloniales). En esta sección usaré autores poco conocidos

precisamente porque ponen el tema del diseño en primer plano. El término preferido de estos autores para referirse al trasfondo cultural omnipresente en el que se desenvuelve gran parte de nuestro mundo contemporáneo es el de "tradición racionalista". Debo aclarar, sin embargo, que no estoy tratando de hacer un argumento filosófico; más bien, estoy enfocándome en un fenómeno cultural más amplio: los efectos de una "tradición" al moldear u orientar las maneras de pensar y ser de la gente (incluyendo a los diseñadores). También quiero conectar esta tradición con la crisis ecológica y el futuro de la diferencia, particularmente en las luchas culturales y políticas sobre la naturaleza y la diferencia en América Latina en la actualidad.[1]

1. Una palabra sobre estos autores. Los tres principales son Humberto Maturana, Francisco Varela y Fernando Flores. Maturana y Varela son conocidos como los creadores, desde finales de la década de 1960, de la escuela chilena de cognitivismo. Su intervención principal ha sido proponer una teoría de la cognición que contrasta, fuertemente, con las posiciones establecidas. Ellos han propuesto, más allá de la cognición, un marco conceptual para entender a los seres vivos, basado en la noción de *autopoiesis* (autocreación). Como señalaran en su libro más conocido (1980, publicado originalmente en español en 1973) su trabajo puede considerarse un sistema original y completo de pensamiento, una biología teórica. Mientras Varela, en la década de 1980, trató de redefinir su enfoque a través de un diálogo con el budismo (véanse Varela *et al.*1991; Varela 1999) Maturana continuó trabajando en lo que llama una biología del amor –el amor como un fenómeno biológico y social (ver Introducción)–. La raíz de sus trabajos es su investigación neurobiológica inicial pero están profundamente influenciados por la fenomenología. Aunque su trabajo está siendo ampliamente reconocido en el mundo (siempre ha tenido seguidores en América Latina) sigue siendo relativamente marginal fuera de algunas tendencias del cognitivismo, los sistemas y la cibernética, por no hablar de los estudios sociales y culturales (pero véase Clarke y Hansen, eds., 2009, dedicado a la obra de Varela). El chileno Fernando Flores y el científico de la computación Terry Winograd aplicaron la obra de Maturana y Varela, junto con la de Heidegger y Gadamer, a los computadores, proponiendo un nuevo enfoque de diseño, que llamaron "diseño ontológico", que es una preocupación central de este libro (Flores y Winograd 1986; véase la sección siguiente y el Capítulo 4). Flores también ha colaborado con filósofos en su esfuerzo por desarrollar marcos no cartesianos para la acción social (Spinosa *et al.* 1997).

El racionalismo y la tradición cartesiana

La tradición a la que me refiero se conoce como "racionalista", "cartesiana" y "objetivista" y a menudo se asocia con términos relacionados como "mecanicista" (cosmovisión), "reduccionista"' (ciencia), "positivista" (epistemológicamente) y, más recientemente, "computacionalista". Para Varela (1999:6) el término que mejor captura la tradición es "abstracto", es decir, "esta tendencia a encontrar el camino hacia la atmósfera enrarecida de lo general y lo formal, lo lógico y lo bien definido, lo representado y lo previsto, que caracteriza nuestro mundo occidental". Esta es una definición acertada del *logocentrismo*, la creencia en la verdad lógica como el único (o principal) campo válido para el conocimiento de un mundo objetivo formado por cosas que se pueden conocer (y, por lo tanto, ordenar y manipular a voluntad; véase Vattimo 1991). Por ahora baste decir que en la base de esa tradición hay suposiciones sobre la correspondencia entre el lenguaje y la realidad o entre la representación/pensamiento y "lo real". En la ciencia organizada tanto como en la vida cotidiana esta tradición opera de manera generalizada (cf. Winograd y Flores 1986, Capítulo 2; Nandy 1987). En la ciencia está conectada con lo que la bióloga Lynn Margulis y sus colaboradores han denominado, descriptivamente, "licencia cartesiana" (Sagan *et al.* 1997), que no sólo colocó al "hombre" en el escalón más alto en la jerarquía del ser sino que condujo a la ciencia a investigar la realidad mediante la separación de la mente y la materia, el cuerpo y el alma, y la vida y la no vida –"una suerte de falsificación" que imaginó un cosmos muerto de materia inanimada–.

Este es, por supuesto, un terreno trillado en la filosofía occidental. Veremos, sin embargo, por qué Varela considera esta característica de nuestras prácticas de conocimiento como una limitación fundamental, *incluso para las tradiciones filosóficas que la cuestionan*. También veremos cómo modela algunas de las estructuras más fuertes de la forma dominante de la euro-modernidad (la creencia en el individuo, en lo real, en la ciencia y en la economía como entidades auto-

constituidas). Por último, vamos a ver hasta dónde esta tradición está conectada con una característica determinante de esa modernidad, los dualismos ontológicos. Estos dualismos no sólo están en la base de nuestra idea del MUM (Law 2011) sino que subyacen toda una estructura de instituciones y prácticas a través de la cual se enactúa ese mundo, efectuando, al mismo tiempo, un alejamiento y separación de los mundos que inevitablemente tejemos con otros y del mundo natural, una característica que ubicaré no sólo en la base de la crisis ecológica (esta sección) sino en los intentos por remediarla, ya sea a través de prácticas relacionales de diseño (capítulos siguientes) o a través de la acción política inspirada por las lógicas relacionales y comunales de algunos movimientos sociales (último capítulo). Existe, pues, una finalidad concreta en la introducción de la tradición racionalista antes de abordar estas otras cuestiones.

Comencemos con una lectura peculiar, tomada de Varela, de la tradición cartesiana/racionalista: "Es debido a que la reflexión en nuestra cultura ha sido separada de su vida corporal que el problema mente-cuerpo se ha convertido en un tema de reflexión abstracta. El dualismo cartesiano no es tanto una solución en competencia con otras como la formulación de este problema" (Varela *et al.* 1991:30). La tradición racionalista es una formulación parcial, en el mejor de los casos, de la relación entre mente, cuerpo y experiencia. Un claro ejemplo de las deficiencias de este enfoque es la conceptualización de la cognición como representación de un "mundo" preexistente y separado por parte de una "mente" discreta, externa a ese mundo (la cognición como manipulación de símbolos). Para Varela y sus colegas esta es una equivocación; en lugar de "la representación de un mundo preestablecido por una mente preestablecida" la cognición es "la enacción de un mundo y de una mente sobre la base de la historia de la variedad de acciones que realiza un ser en el mundo" (Varela *et al.* 1991:9). Cuando se piensa en ello tiene perfecto sentido: la "mente" no está separada del "cuerpo" y ambos no están separados del "mundo", es decir, del flujo incesante y siempre cambiante de la existencia que constituye la vida (¿o realmente se pueden separar?).

Al postular la noción de cognición como representación todos estamos separados de la corriente de la vida en la que estamos inmersos, ineluctable e inmediatamente, como seres vivos.

Varela y sus colaboradores llaman enacción a esta idea de la cognición (acción encarnada). Está basada en el supuesto de la unidad fundamental de ser y mundo, de nuestro "arrojamiento" inevitable (*thrownness*) en el mundo –o "arrojamiento juntos", para utilizar el maravilloso neologismo de la geógrafa Doreen Massey (2004)–.[2] También asume que la condición básica de la existencia es la presencia encarnada (*embodied*), o corporizada, un habitar en el mundo (véase Ingold 2000, 2011). Al vincular la cognición con la experiencia nos conducen a una tradición totalmente diferente en la que reconocemos que "el mundo no es algo dado sino algo con lo que nos relacionamos al movernos, tocar, respirar, comer" (Varela 1999:8). De esto se derivan varias consecuencias. La primera es que si bien hay una distinción entre el yo y el mundo también hay una continuidad radical entre ellos –expresada, enfáticamente, en el *dictum* de que hay una "coincidencia ininterrumpida de nuestro ser, nuestro hacer y nuestro saber" (Maturana y Varela 1987:25)–. La tradición racionalista se mantiene a nivel de esa distinción, perdiendo, así, gran parte de lo que sucede en la vida. En segundo lugar, aunque vivimos en un mundo accesible a través de la reflexión esta accesibilidad es limitada; aquí radica una de las trampas.

Para comenzar, como señala Maturana de manera reveladora, hay un lado emocional en todas las formas de racionalidad puesto que cada dominio racional está basado en terrenos emocionales "y son nuestras emociones las que determinan el dominio racional en el que operamos como seres racionales en cualquier instante" (Varela 1997:5); en otras palabras, incluso la decisión de "ser racional" es una

2. Los lectores familiarizados con la obra del filósofo Martin Heidegger reconocerán estas nociones (ser-en-el-mundo, estar-a-disposición, arrojamiento y trasfondo de entendimiento). Lo mismo ocurre con algunas nociones de Gadamer y de Merleau-Ponty. Una vez más, permítanme subrayar que son fuentes tan importantes para Maturana y Varela como su entendimiento biológico y, en el caso de Varela, la filosofía budista de la mente.

decisión emocional. Las consecuencias no son despreciables: "Rara vez somos conscientes de que son nuestras emociones las que guían nuestra vida, incluso cuando decimos que estamos siendo racionales [...] y, *a largo plazo, no entendemos nuestra existencia cultural*" (Maturana 1997:6, cursivas añadidas; Maturana y Verde-Zöller 1983). Además, todos los modos de conocimiento basados en la razón sólo alcanzan una parte de la experiencia humana, la parte reflexiva, soslayando sus aspectos inmediatos y vividos, es decir, nuestra historicidad esencial. Maturana y Varela (1987:241) expresan esta historicidad de manera más contundente en la cita que abre este capítulo: "Por lo tanto nos enfrentamos al problema de comprender cómo nuestra experiencia –la praxis de nuestro vivir– se acopla a un mundo circundante que parece lleno de regularidades que son, en cada instante, el resultado de nuestras historias biológicas y sociales". La implicación es que tenemos que encontrar "una vía media: para entender la regularidad del mundo que estamos experimentando en cada momento pero sin ningún punto de referencia independiente de nosotros" (Maturana y Varela 1987:241, 1980).

Este mandato ha sido, por supuesto, un anatema para la tradición racionalista occidental, para la cual el "mundo exterior" preexiste nuestras interacciones. En el enfoque enactivo siempre estamos inmersos en una red de interacciones que es, a cada instante, el resultado de nuestras historias biológicas y culturales. Necesariamente co-creamos el mundo con otros (humanos y no humanos), con quienes vivimos en co-existencia. La conclusión final de Maturana y Varela (1987:248) no es menos sorprendente e igualmente ajena al logocentrismo occidental: "*Sólo tenemos el mundo que generamos con otros y sólo el amor nos ayuda a generarlo*" (cursivas en el original).[3] La noción budista de "co-surgimiento dependiente", el concepto de "emergencia" de la teoría de la complejidad y otras nociones afines concuerdan con esta opinión. Estos son principios de relacionalidad. Pero antes de abordarlos me gustaría discutir algunas otras consecuencias de

3. Las nociones de emocionar y del amor como la base de la vida son elaboradas en Maturana y Verden-Zöler (1993).

la tradición racionalista, empezando por el "individuo". Estas cuatro creencias –en el individuo, la ciencia, la economía y lo real– son parte de la "configuración predeterminada" (*default setting*) de la teoría y la práctica del diseño como lo conocemos; en otras palabras, el diseño tiene lugar, inevitablemente, en dicho trasfondo ontológico.

La creencia en el individuo

Una de las consecuencias más perjudiciales de la tradición racionalista es la creencia en el individuo. A lo largo de los siglos el colonialismo, la modernización, el desarrollo y la globalización han sido los proyectos económicos y políticos que llevaron a todas las culturas del mundo el caballo de Troya del individuo, destruyendo formas de relación comunitarias y "lugarizadas" (Esteva y Prakash 1998). Esta sigue siendo una dimensión descuidada en los análisis de la globalización neoliberal –el hecho de que implica una verdadera guerra cultural contra formas de relación del ser y constituye la imposición imperial del régimen cultural del individuo basado en el mercado. La genealogía del individuo moderno ya ha sido delineada en la academia crítica (e.g., Illich, Foucault, Taylor) y se ha vinculado a la historia de las necesidades, las prácticas disciplinarias, la mercantilización (teoría marxista del trabajo y la alienación) y a todo un conjunto de tecnologías políticas centradas en el yo (*self*). A pesar de estos análisis la noción de que existimos como individuos separados (el individuo posesivo o autónomo de la teoría liberal euro-americana, dotado de derechos y libre albedrío) continúa siendo una de las ficciones más perdurables, naturalizadas y perjudiciales en la modernidad occidental.[4] La etnografía con grupos de Melanesia y el Amazonas ha sido particularmente eficaz en perturbar el tropo del yo moderno al mostrar la rica gama de regímenes sociales de la persona que no se

4. Véase Dreyfus y Kelly (2011) para un análisis convincente del nihilismo cultural asociado con el individuo autónomo en la cultura occidental que tiene eco en las preocupaciones de este libro.

ajustan a la noción occidental del yo, muchos de los cuales son profundamente relacionales (e.g., Strathern 1988; Battaglia, ed., 1995; Viveiros de Castro 2011). El budismo, por supuesto, ha desarrollado por más de 2500 años una poderosa teoría y práctica de la vida basada, precisamente, en la no existencia de lo que llamamos el "yo" –de hecho, para el budismo el apego al yo y la fijación en una noción objetivista de "lo real" son las causas fundamentales del sufrimiento, más que de libertad. Lo que los budistas llaman meditación atenta (*mindfulness mediation*) está orientada al cultivo de una sabiduría no conceptual que trasciende la división sujeto/objeto. Una enseñanza principal de esta tradición es que todas las cosas, sin excepción, están vacías de esencia (¡una lección con la que la academia moderna ha estado lidiando desde hace sólo unas pocas décadas a través de la noción de anti-esencialismo!). Una noción correlativa, que ya mencioné, es que nada existe por sí mismo, todo inter-existe; esta teoría del inter-ser es una potente crítica de la idea moderna de que todo lo que percibimos es real en sí y por sí.[5]

La comprensión budista del yo vacío, sin esencia, encuentra un correlato en la noción de Varela del yo virtual, derivada de la biología de la cognición y de las teorías de la emergencia y la auto-organización. Este yo virtual es "un patrón coherente que surge de la actividad de componentes locales simples; parece estar situado en el centro pero no se encuentra en ninguna parte y, sin embargo, es esencial como un nivel de interacción para el comportamiento del conjunto"

5. La literatura budista sobre la mente (y la literatura secundaria) es tan vasta que es casi ridículo mencionar alguna fuente en particular. Sin embargo, una útil introducción a la cuestión de la mente por un estimado maestro budista (que también dialoga con el trabajo de Varela) se puede leer en Mingyur Rinpoche (2007); para la noción de conciencia e inter-ser véase Nhat Hanh (1975, 2008). Un texto budista fundacional clave del siglo XII se encuentra, con comentarios contemporáneos, en Thrangu Rinpoche (2003; véase, especialmente, el Capítulo 17 sobre la perfección de la sabiduría). Una guía clásica del budismo tibetano para hacer frente a la no existencia del yo y al apego al ego (una guía para la práctica del cultivo de la compasión, conocida como *lojong*) se encuentra en Kongtrul (2005). Las nociones de interrelación e interdependencia, impermanencia y compasión son centrales a la práctica budista de meditación.

(Varela 1999:53; Varela *et al.* 1991, Capítulos 5 y 6). La mente/yo es una propiedad emergente de una red distribuida o, más bien, de un mosaico de subredes, de las neuronas al lenguaje y los símbolos, ensamblado por un complejo proceso de ensayos e improvisaciones que no está estructurado de manera uniforme ni es el resultado de un diseño unificado (e.g., Varela 1991:105). Al final se puede decir que "*el yo cognitivo es su propia implementación: su historia y su acción son de una sola pieza*" (Varela 1999:54, cursivas en el original). Alternativamente se puede decir que el yo es un nexo "dentro de un campo de relaciones en continuo despliegue" (Ingold 2011:xii). La idea de la no existencia del yo –o una noción profundamente relacional del ser– es más simple de lo que parece. A veces pregunto a mis alumnos, un poco en broma, si han visto "al yo"; difícil de precisar, ¿cierto? Esta ausencia de un yo, sin embargo, no implica poner en duda la estabilidad del mundo ni sus regularidades y coherencias (más sobre esto más adelante). Lo que significa es que tenemos que abandonar la idea de un mundo que tiene un suelo fijo y definitivo junto con la idea de un yo personal.[6]

A pesar de su énfasis en participación e interactividad, la cultura emergente del diseño que empecé a describir en el capítulo anterior sigue funcionando dentro de una visión cartesiana del mundo como formado por individuos y cosas; esta creencia condiciona la noción de agencia del diseño. Sin embargo, el mantenimiento del "individuo" como agente del diseño por excelencia empieza a perder fuerza y las tendencias más recientes apuntan a encontrar un equilibrio entre la comprensión descontextualizada y descorporizada de la persona y las perspectivas relacionales A dos nociones se le pueden dar crédito por este importante cambio. La primera es la idea de que actualmente el diseño tiene lugar en sistemas distribuidos de agencia, poder y expertícia dentro de los cuales es más difícil mantener la ficción del individuo aislado, incluso la del diseñador genio que trabaja arduamente en su estudio. Estrechamente relacionadas son las nociones de

6. Varela *et al.* (1991) señalan que las varias formas realistas y fundacionales del cognitivismo están atrapadas en "la ansiedad cartesiana".

codiseño y colaboración dialógica, a través de las cuales el diseñador y la gente común "redescubren el poder de hacer las cosas juntos" (Manzini 2015:24). El nuevo despertar de las temáticas "comunales" se inserta en este panorama cambiante de las condiciones del diseño. Haciendo eco de la crítica de Iván Illich a la naturaleza incapacitante de las tecnologías modernas Manzini (2015:94-98) encuentra en el creciente deseo por abandonar los estilos de vida individualistas una condición esperanzadora para el diseño colaborativo. Desde el mundo del diseño, entonces, también existe presión relacional sobre una de las formas más recalcitrantes de los constructos modernos, el llamado individuo. Se necesita más, sin embargo, antes de que la concepción relacional de la persona pueda llegar a ser "la configuración predeterminada" en un mundo postindividualista. Esto me lleva a la segunda estructura fuerte de la modernidad, la creencia en "lo real".

La creencia en lo real

¿Qué puede ser más real que el mundo en el que plantamos nuestros pies o el mundo circundante en el que nuestras mentes, aparentemente, despiertan? Difícil discutirlo. La cuestión, sin embargo, es cómo la tradición racionalista convierte este dato básico de la experiencia en la creencia en una "realidad objetiva" o un "mundo exterior" constituido por "entidades materiales" distribuidas en el espacio, anteriores a, e independientes de, la multiplicidad de interacciones que los producen. Esta postura objetivizadora está en la base de gran parte de la práctica del diseño y necesita ser atemperada con una concepción ontológica no dualista. Conduce a un *ethos* de dominio humano sobre la naturaleza que ya encontráramos en la base de la cultura patriarcal (von Werlhof, Maturana y Verden-Zöller). Nos desempodera para participar con la naturaleza y otros seres humanos de una manera verdaderamente colaborativa, más sabia en su relación con la tierra y con el flujo de la vida (e.g., Ehrenfeld 2008; Rose 2008; Goodwin 2007). Está más allá del alcance de este libro explicar la complejidad del argumento ontológico

y epistemológico sobre la producción de este tipo de lo "real", por lo que me voy a referir sólo a unas pocas nociones relevantes para mis propósitos. La primera es que esta noción de lo real refuerza la idea de un mundo único que exige una verdad única sobre él. Los movimientos sociales, como el de los zapatistas, han señalado que este supuesto de un mundo único con una verdad única es uno de los fundamentos de la globalización neoliberal (e.g., Esteva 2005), por lo que se ha convertido en un objetivo de los movimientos que contraponen una visión de un mundo donde quepan muchos mundos –un pluriverso. Los estudios sobre ciencia y tecnología han discutido, extensamente, el proceso por el cual "el siempre cambiante pero generativo flujo de fuerzas y relaciones que producen realidades particulares" al tiempo que componen el mundo como múltiple (Law 2004:7) llega a reducirse a una "exterioridad única" que luego se convierte en la materia de nuestra experiencia. Al enactuar un *mundo de un solo mundo* esta metafísica euroamericana, como la llama John Law (2004), invisibiliza realidades múltiples a través de procesos complejos que tienen que ver con el poder. Al mostrar, etnográficamente, cómo las diferentes realidades son colapsadas con base en una sola "exterioridad" se podría contrarrestar la política ontológica de la metafísica occidental con otra que opera sobre la base de la diferencia ontológica radical y la pluriversalidad (Law 2011; Mol 1999; Blaser 2010; de la Cadena 2010). Esta política es crucial para el diseño ontológico.

La noción de un mundo único es importante para el marco de transiciones al pluriverso que desarrollaré más adelante en el libro. Esta idea ha sido propuesta por el académico de los estudios sociales de la ciencia y la tecnología John Law para señalar la idea predominante en Occidente de que todos vivimos en un solo mundo, compuesto por una realidad subyacente (una naturaleza) y muchas culturas. La noción de Law también deja en claro el carácter imperialista de esa noción porque supone la capacidad de Occidente para arrogarse el derecho a ser "el mundo" y someter a todos los otros mundos a sus reglas, a un estado secundario o a la no existencia (a menudo figurativa y materialmente). Esta es la colonialidad del MUM. Es una

idea muy seductora, sin embargo; la mejor manera de disiparla es, tal vez, etnográfica y decolonial, como sugiere Law:

> Así que hay una diferencia en la manera europea o del Norte Global de pensar el mundo como si anduviera por sí mismo. La gente no lo *hace*. Está *fuera* de nosotros y estamos *contenidos* por él. Pero eso no es cierto para los aborígenes [australianos]. La idea de una realidad exterior, separada de las prácticas y los rituales que constantemente la recrean, no tiene sentido. La tierra no *pertenece* a la gente. Tal vez sería mejor decir que la *gente* pertenece a la tierra. O, tal vez incluso mejor aún, podríamos decir que los procesos de creación continua rehacen la tierra, la gente, la vida y el mundo espiritual por completo y en lugares específicos (Law 2011:1).

Como Law se apresura a decir, lo que está en juego no es una cuestión de creencias (o, peor aún, asumir que nuestro punto de vista occidental es la verdad ya que es validado por la ciencia y el de ellos es sólo una creencia) sino una *cuestión de reales*. La pregunta para el diseño sigue siendo ¿qué haría falta para que los diseñadores operaran sin una visión puramente objetivista y única de lo real?; ¿para que abrazaran la idea de que las prácticas del diseño también pueden contribuir a crear múltiples sentidos de "lo que existe"?; ¿para que tomaran en serio la idea de que la realidad es un flujo constante y continuo de formas e intensidades de todo tipo? Volveré sobre este asunto cuando discuta las ontologías relacionales que están siendo movilizadas en las luchas territoriales en América Latina, que constituirán parte de la base del diseño autónomo.

Tim Ingold (2000, 2011) es quien mejor ha elaborado en la academia una visión contraria a la ontología del mundo hecho de un mundo. En opinión de este antropólogo el mundo es cualquier cosa menos un contenedor estático, inanimado o inerte. El mundo, por el contrario, es una malla formada por hilos y líneas entretejidas, siempre en movimiento. Los humanos, como cualquier otro ser vivo, estamos

inmersos en esta malla. Partiendo de la consideración de culturas y filosofías animistas Ingold también llega (como algunos visionarios de la transición, algunos biólogos y como siempre lo han sabido muchos indígenas y maestros espirituales) a la idea de un universo sensible. El marco resultante no puede ser sino profundamente relacional; un universo sensible es aquel donde "el potencial transformador dinámico de todo el campo de relaciones es aquel dentro del cual los seres de todo tipo… continua y recíprocamente producen su existencia" (Ingold 2011:68). En resumen, "Las cosas son sus relaciones" (Ingold 2011:74; véase Strathern 1991). *En esa visión del mundo es prácticamente imposible delimitar un "real" único y estable*. Para poder hacerlo uno tendría que imaginar pedazos enteros de la malla como inanimados; esta es, precisamente, una de las operaciones modernas por excelencia. De hecho los modernos imaginan el mundo como una superficie inanimada para ser *ocupada*; para muchas culturas relacionales, por el contrario, los seres humanos y otros seres *habitan* un mundo que está vivo. Mientras que los modernos *ocupan* el espacio los no modernos habitan en lugares, moviéndose a lo largo de líneas e hilos que producen el lugar. En breve discutiré los mundos relacionales. Por ahora es instructivo citar de nuevo a Ingold (2011:129) para disipar, de una vez por todas, la idea del mundo único:

> En lugar de pensar en nosotros mismos sólo como observadores, escogiendo nuestro camino moviéndonos entre objetos que yacen en el espacio de un mundo ya formado, debemos imaginarnos como participantes en ese mundo, cada uno inmerso con la totalidad de nuestro ser en las corrientes de un mundo en formación: en la luz del sol que vemos, la lluvia que oímos y el viento que sentimos. La participación no se opone a la observación pero es una condición para ella, así como la luz es una condición para ver las cosas, el sonido para oírlas y el sentimiento para tocarlas.[7]

7. Es posible leer en buena partir del llamado folclore manifestaciones de la sabiduría popular de saber habitar el lugar (terruño, paisaje, la cualidad de ser lugareño). Piénsese, por ejemplo, en la maravillosa obra de Atahualpa Yupanki.

¿Es posible pensar en el "diseño" desde una vida tan profundamente relacional, procesual, historizada y aparentemente siempre en movimiento y cambio, desde un mundo siempre en formación? Esta es una de las principales cuestiones que abordaré en el próximo capítulo.

La creencia en la ciencia

En la discusión sobre política ontológica volveré sobre las formas como los académicos de los estudios sobre ciencia y tecnología están tratando de socavar las prácticas científicas basadas en esta noción objetivista de lo real. Por ahora me gustaría subrayar que la creencia en lo real es, en gran medida, validada por una creencia igualmente naturalizada en el concepto de la ciencia como fundamento de cualquier pretensión autorizada de conocimiento en las sociedades modernas. Además de las conocidas discusiones en la teoría social moderna sobre el estatuto de la ciencia en, digamos, las perspectivas filosófica (crítica del realismo epistemológico), feminista (falogocentrismo) y posestructuralista (política de los juegos de verdad basados en la ciencia) hay corrientes menos conocidas que figuran con poca frecuencia, o muy tangencialmente, en los análisis anteriores –por ejemplo, los debates sobre los conocimientos ecológicos indígenas, locales y tradicionales; la geopolítica del conocimiento y la descolonización epistémica en el pensamiento crítico latinoamericano; las preocupaciones por la justicia cognitiva en espacios como el Foro Social Mundial; etcétera. Algunas de estas tendencias, además de mostrar cómo la hegemonía del conocimiento moderno trabaja para invisibilizar otros saberes y formas de ser o para convertirlos en alternativas no creíbles a lo que existe (Santos 2007), ponen de relieve los vínculos entre las prácticas hegemónicas de la ciencia y la violencia y la opresión en contextos no occidentales.

Ese es el caso de lo que, para mí, es uno de los conjuntos más esclarecedores de críticas a la ciencia moderna, a saber, el que produjeron los exponentes radicales de la imaginación disidente del sur de Asia,

de manera un tanto colectiva. La investigación de los efectos de la ciencia en contextos del Tercer Mundo ofrece una lectura muy diferente de la ciencia que reconoce que la ciencia metropolitana pudo haber estado asociada, históricamente, con posiciones críticas y disidentes pero ya no lo está y se ha convertido en la tecnología política más importante del autoritarismo, la irracionalidad y la opresión contra la gente y la naturaleza. Como razón de Estado la ciencia funciona como el lenguaje más eficaz de la violencia desarrollista e, incluso, estandariza los formatos de disidencia. Ante este hecho se levantan las protestas semiarticuladas de los subalternos que, a veces, se convierten en evaluaciones creativas del conocimiento occidental que integran con elementos de diversos sistemas de conocimiento, disminuyendo la hegemonía de la ciencia y manteniendo viva una pluralidad de conciencias. De particular interés para mi preocupación por la relacionalidad y el diseño es el argumento de que al separar la cognición del afecto y las ideas de los sentimientos en aras de la objetividad la ciencia contribuye a aumentar la tendencia de la modernidad hacia las patologías del aislamiento y la violencia, lo que permite a los científicos recibir crédito por descubrimientos constructivos al mismo tiempo que evitan la responsabilidad de los destructivos. Las mismas formas de aislamiento niegan la continuidad entre la opresión y las formas de entenderla, borrando las interpretaciones no modernas de la opresión moderna nacida del sufrimiento. La ciencia organizada se vuelve ineficaz como aliada contra el autoritarismo y es cada vez más dependiente de intereses creados basados en el mercado. Esto motiva la poderosa acusación de que "de todas las utopías que amenazan con totalizar la conciencia humana la más seductora en nuestros tiempos ha sido la producida por la ciencia y la tecnología modernas" (Nandy 1987:10). De esta manera la ciencia pierde de vista su papel potencial en la búsqueda de formas no opresivas de cultura y sociedad. Ni siquiera puede entrar en diálogo con otras formas de conocimiento debido a su pretensión *de facto* de tener el monopolio del conocimiento, la compasión y la ética.[8]

8. Recurro, sobre todo, a Nandy (1987) y Nandy, ed. (1988). El grupo incluye, entre otros, a Shiv Visvanathan; Claude Alvares; algunos de los críticos del desarrollo,

La creencia en la economía

No es sorprendente encontrar una de las evaluaciones más mordaces de la economía en la misma pluma: "Nuestro futuro está siendo conceptualizado y moldeado por la forma de brujería moderna llamada ciencia de la economía" (Nandy 1987:107). El problema es más profundo en el sentido de que el ascenso de la economía desde finales del siglo XVIII esconde un desarrollo aún más dominante de la civilización, es decir, la invención de algo llamado "la economía" como un dominio independiente de pensamiento y acción ligado a otra poderosa ficción, el mercado autorregulador –con la ciencia económica supuestamente a cargo de decirnos la verdad al respecto–.[9] Aunque es posible que la economía neoliberal haya sido sacudida hasta la médula por la crisis financiera de 2007-2008 el imaginario económico en términos de individuos que realizan transacciones en los mercados, la producción, el crecimiento ilimitado, el capital, el progreso, la escasez y el consumo continúa sin obstáculos. Como Fry (2015:93) señalara "lo que esto implica es que el futuro está siendo masacrado

---

como Rajni Kothari, D.L. Shet y Smitu Kothari; y al iconoclasta ingeniero químico C.V. Sheshadry –"un científico clasicista [...] que vio la autobiografía, el laboratorio y la constitución como experimentos mentales, un visionario que sintió que la India podría transformar las idioteces de la globalización en algo que afirmara la vida", según Visvanathan (2002). Visvanathan (1985) escribió una de las primeras etnografías de la ciencia de laboratorio. Vandana Shiva y Veena Das también han sido asociadas con este grupo. Véase Nandy (2012) para una breve declaración reciente sobre este programa de investigación.

9. Los hitos de la invención de la "economía" y su relación con el surgimiento de los mercados han sido elocuentemente trazados por Karl Polanyi, Louis Dumont, Fernand Braudel y Michel Foucault, así como por historiadores del capitalismo como Maurice Dobb y E.P. Thompson. Este es, por supuesto, un aspecto central de lo que Polanyi (1957) tan acertadamente llamó "la gran transformación". En una línea diferente yo diría que la ciencia económica es una tradición académica convincente que muchos de sus practicantes encuentran apasionante (como, por ejemplo, la física o las matemáticas o cualquier rama del conocimiento académico). El problema, sin embargo, es que está inevitablemente ligada a una transición cultural generalizada que está en la base de la estructuración de la insostenibilidad (como reconoce, por ejemplo, la economía ecológica).

en el matadero del crecimiento económico". Este discurso extremadamente naturalizado socava la mayor parte de las propuestas actuales de sostenibilidad y de una era poscarbono y tendrá que ser abordado en los marcos de diseño crítico. La desnaturalización de la economía es un área de trabajo crítico activo, por ejemplo, en la imaginación de economías diversas (Gibson-Graham 2006) y de economías sociales y solidarias (sobre todo en América Latina; e.g., Coraggio *et al.*, eds., 2013; Coraggio y Laville, eds., 2014) más allá de la economía capitalista o en las propuestas de *decroissance* (decrecimiento) en Europa y de alternativas al desarrollo en América del Sur. Es revelador que pueda discernirse a nivel de base; como Esteva (2009:20) señalara provocativamente "los marginados por la sociedad económica en la era del desarrollo están cada vez más dedicados a marginar a la economía". Descentrar a la economía de la vida social y ecológica es una condición esencial de todo activismo y diseño para la transición. Esto se expresa con claridad, por ejemplo, en muchas experimentaciones actuales con la relocalización de la producción de alimentos y energía.

Con la consolidación de "la economía" desde finales del siglo XVIII se puso en marcha un conjunto estrechamente interconectado de acontecimientos cruciales en la historia cultural de Occidente, a saber, el surgimiento del individuo, la realidad objetiva, la ciencia veraz (racionalidad) y el mercado autorregulador. El conjunto individuo-real-ciencia-economía (mercado) constituye la configuración predeterminada de gran parte de la vida socionatural en la modernidad tardía; es una construcción histórica, sin duda, pero también un conjunto de creencias al que estamos profundamente apegados en nuestra existencia cotidiana a causa de las estructuras sociales, procesos y prácticas onmipresentes que lo mantienen en su lugar y sin las cuales no podemos funcionar. Además, revelan nuestro compromiso con el individualismo, el objetivismo y el economicismo.

Mientras que la ciencia impone su criterio de racionalidad y objetividad sobre toda forma de vida y conocimiento de forma monolítica, apoyada en la creencia en una realidad inamovible de materia situada en el espacio y el tiempo como en una grilla euclidiana,

la economía hace lo propio sacando la esfera de la producción del flujo de la vida, de la materia y la energía, y la tecnología sedimenta esta ontología con sus formas de instrumentación maquínica industrial y no convivial (Illich). Y el humano, finalmente, aprende a operar como individuo a partir de estas otras creencias, tratándose a sí mismo/misma (auto-alquemizándose) como materia prima a través de su aparente libre albedrío para siempre "mejorar" su situación. Así, en la modernidad capitalista patriarcal, aprendemos desde niños a darle prioridad a la producción y al consumo (a costa de otras formas de valorar la existencia), al éxito individual (en vez del buen vivir colectivo), a orientarnos hacia el futuro (en vez de estar presentes al presente, de habitar en el hic et nunc de la cotidianeidad), y a subordinar la espiritualidad al materialismo de las cosas, el ser al poseer. Todo esto tiene lugar en gran medida a expensas de vernos separados/as de otros/as humanos y no humanos, y por tanto conlleva la negación de estos/as como iguales. Es esta formación onto-epistémica que nos atrapa. Podemos decir que este es el significado más profundo de nuestro compromiso ontológico de ser modernos. La pregunta que tendremos que hacernos de forma cada vez más refinada es si podemos imaginar y crear formas alternativas de ser, hacer, y conocer sin perder la capacidad de entender y maniobrar hábilmente en los meandros de la constelación moderna de ciencia, real, individuo, y economía. Se necesitaría una transformación ontológica relativamente profunda de nuestra parte para alcanzar esta meta.

Este también es el conjunto de constructos que se ha ido extendiendo por todo el mundo a través del colonialismo, el capitalismo, el desarrollo y la globalización neoliberal. No podemos colocar la responsabilidad de todo este proceso histórico en la tradición racionalista, por supuesto, pero como tal vez ya puede ser intuido está profundamente entrelazado con esa racionalidad y su ontología asociada, algo que discutiré en la sección siguiente.

Cuestiones y problemas con el dualismo ontológico

La mayor parte de la teoría contemporánea ha eludido las cuestiones relacionadas con la ontología después del giro lingüístico de la década de 1980 y los debates sobre epistemología con el ascenso del posestructuralismo. Sin embargo, la relación entre el conocimiento y la ontología ha sido central en tradiciones filosóficas como la fenomenología y tal vez no es de extrañar que la preocupación con la ontología (más allá de la epistemología) está regresando en algunas áreas de la teoría social y en campos como la geografía, la antropología y los estudios sobre ciencia y tecnología. Parte de este regreso se debe a tendencias intra-académicas pero, también, a las preocupaciones y movimientos sociales y ecológicos más allá de la academia y es importante considerar ambas fuentes.

Winograd y Flores (1986: 30) definen la ontología, simplemente, como centrada la pregunta por "nuestro entendimiento de lo que significa que algo o alguien exista". Este entendimiento, sin embargo, es histórica y culturalmente específico. "Incluso el biólogo más puro y duro... tendría que admitir que el mundo es de muchas formas –incluso, que hay diferentes mundos de experiencia– en función de la estructura del ser involucrado y de *los tipos de distinciones que es capaz de hacer*" (Varela *et al.* 1991:9; cursivas añadidas). La ontología tiene que ver con los supuestos que los diferentes grupos sociales hacen sobre los tipos de entidades que toman como existentes "en el mundo real". Nótese que esta definición no implica una fuerte posición realista (la idea de una realidad común o universal subyacente); al mismo tiempo, esto no significa, en absoluto, que "la mente" construye el mundo (una especie de subjetivismo); la definición intenta acercarse a la existencia de mundos múltiples mientras mantiene una noción no objetivante de lo real. Nuestras posturas ontológicas acerca de qué es el mundo, lo que somos y cómo llegamos a conocer el mundo definen nuestro ser, nuestro hacer y nuestro saber –nuestra historicidad–. Para relevar estas dimensiones es útil la definición más compleja de ontología sugerida por Blaser (2010). Esta definición

también me permitirá refinar la crítica epistémico-política del racionalismo y el dualismo y visibilizar la existencia y el resurgimiento de mundos relacionales. En este punto es importante tener en cuenta la distinción entre epistemología (que se refiere a las reglas y procedimientos que se aplican a la producción de conocimiento, incluyendo lo que cuenta como conocimiento y el carácter de ese conocimiento), episteme[10] (la configuración amplia, y en gran medida implícita, del conocimiento que caracteriza a una sociedad particular y a un período histórico y que determina, significativamente, el conocimiento producido sin la conciencia de quienes lo producen) y ontología.

Blaser propone una definición de tres capas. La primera capa ya fue insinuada: los supuestos que cada grupo cultural tiene sobre los tipos de seres que existen y sus condiciones de existencia –una suerte de inventario de seres y sus relaciones–. La segunda capa se refiere a las formas como estas ontologías dan lugar a determinadas configuraciones socio-naturales: la forma como se realizan y ejecutan, por así decirlo, en los mundos. En otras palabras, las ontologías no preceden o existen independientemente de nuestras prácticas cotidianas; los mundos son enactuados por prácticas concretas. Finalmente, a menudo las ontologías se manifiestan como relatos y esto hace que los supuestos subyacentes sean más fáciles de identificar. Esta capa está ampliamente corroborada por la literatura etnográfica sobre mitos y rituales (de la creación, por ejemplo). También existe en las narrativas que nosotros, los modernos, nos contamos sobre nosotros mismos y que repiten, una y otra vez, los políticos en sus discursos

10. Foucault (1973) describió la episteme como "un inconsciente positivo del conocimiento" y distinguió tres epistemes en la Europa posrenacentista, siendo la última la episteme moderna que cristalizó a finales del siglo XVIII con la figura del "hombre" como su centro: el hombre como fundamento, sujeto y objeto de todo conocimiento. En esta episteme moderna el análisis de la vida, el trabajo y el lenguaje asumió las formas de la biología, la economía y la lingüística modernas, respectivamente. La episteme es diferente a la epistemología. Las ciencias naturales, sociales y humanas han visto tres epistemologías en competencia: positivista (predominante en las ciencias físicas y naturales), dialéctica (enfoques marxistas) y constructivista (enfoques posestructuralistas).

o, invariablemente, las interpretaciones que hacen los noticieros de las siete de la noche sobre lo que sucede en el mundo. Lo que sucede remite, inevitablemente, al conjunto ontológico fundamental de individuo-real-ciencia-mercado, es decir, al hecho de que *nos vemos como sujetos autosuficientes que enfrentamos un mundo compuesto de objetos independientes que podemos manipular a voluntad* o, por lo menos, que esperamos hacerlo. En definitiva, lo que los noticieros informan, desde una perspectiva ontológica, es sobre la situación o estado de ese conjunto –incluyendo las amenazas que enfrenta, aunque éstas son invariablemente traducidas a las mismas categorías y nunca se les permite acercarse demasiado a otros mundos culturales.

Necesitaría más tiempo para demostrar que este argumento es válido para todas las áreas de la vida social; por ejemplo, la división que los modernos hacen entre naturaleza y cultura, que implica ver a la naturaleza como inerte, hace posible el modelo agroindustrial que, desde la época de las plantaciones esclavistas (y de las plantaciones forestales "científicas" en Alemania en el siglo XVIII) hasta las semillas transgénicas de hoy impulsadas por las corporaciones agroindustriales, se ha vuelto dominante en muchas partes del mundo. Desde una ontología relacional no tiene mucho sentido algo así como una "plantación" de un solo cultivo producido con fines de lucro y para el mercado. Por el contrario, las ontologías relacionales se realizan en prácticas de cultivo más parecidas a lo que los campesinos han hecho tradicionalmente (policultivo con producción para la subsistencia así como para el mercado, un paisaje diverso con vínculos con las comunidades y los dioses, etcétera) o a los tipos de sistemas agrícolas localizados, orgánicos, flexibles y democráticos que los agroecólogos y movimientos como La Vía Campesina proponen como salida a la crisis alimentaria. Pero esto ya significa adentrarse en el terreno de la relacionalidad y es hora de decir algo más general sobre los dualismos antes de pasar a la siguiente sección.

Varios autores enfatizan tres dualismos fundamentales en lo que aquí he llamado la forma dominante de la euromodernidad: la división entre naturaleza y cultura, entre "nosotros" y "ellos" (Occidente

y el resto, los modernos y los no modernos, los civilizados y los salvajes) y entre sujeto y objeto (o mente/cuerpo). Es bien conocida la caracterización que hizo Latour (1993) de las dos primeras divisiones como centrales para la constitución de la modernidad. A esta concepción latouraina Blaser añadió que la segunda división es esencial para la creación y el funcionamiento de la primera y la llamó "división colonial". Este no es el lugar para rastrear la genealogía de estas divisiones; baste mencionar que los ecologistas y las feministas, por ejemplo, señalan que las divisiones mente/cuerpo y naturaleza /cultura son fundamental para las culturas patriarcales, las formas reduccionistas de la ciencia, las formas descorporizadas (*disembodied*) de ser y la crisis ecológica actual. Los académicos disidentes de la India que ya mencioné enfatizan el modelo violento de desarrollo que surge de la dicotomía mente/cuerpo, peculiar a la tradición racionalista; algunos biólogos sostienen que estos binarismos generalizados han llevado a una reducción de la complejidad en nuestras concepciones del mundo que tiene consecuencias para nuestra comprensión de, y las interacciones con, ese mundo. La literatura sobre estos temas es enorme pero aquí sólo quiero identificar tres puntos que rara vez son enfatizados o, incluso, identificados en la academia euroamericana.

El primer punto es que *el problema no es que los dualismos existan*; después de todo muchas sociedades se han estructurado en torno a las dualidades, aunque en la mayoría de los casos estas dualidades son tratadas en términos de complementariedad de pares no jerárquicos (e.g., la dualidad yin/yang). El problema es la forma como son tratadas esas divisiones culturalmente, en particular las jerarquías establecidas entre los pares de cada binario y las consecuencias sociales, ecológicas y políticas de esas jerarquías. En el argot de la perspectiva decolonial latinoamericana esta característica se conoce como "colonialidad" y es considerada central para el sistema mundo moderno/colonial que nació con la conquista de América y que erigió al mundo europeo en la cúspide de la civilización. Una característica central de esta colonialidad del poder es *la clasificación jerárquica de las diferencias*, lo cual conduce a la supresión, devaluación,

subordinación o, incluso, destrucción de formas de conocimiento y ser que no se ajustan a los dictados de la forma dominante de la modernidad de origen europeo. En términos de género, la colonialidad cimentó la separación entre lo humano/civilizado (el mundo europeo), clasificado también en términos de género, y lo no-humano/no-civilizado (los mundos no-modernos de los pueblos racializados), los cuales solo podían ser descritos en términos de sexo biológico.

Estos sistemas de clasificación se convirtieron en el meollo de los proyectos destinados a implantar la "civilización", la "modernidad" y, más recientemente, el "desarrollo" en gran parte de Asia, África y América Latina. En resumen, no hay modernidad en *ningún lugar* sin esta colonialidad que también implica un eurocentrismo profundo y generalizado –una representación y modo de saber hegemónicos que afirman su universalidad, derivada de la posición percibida de Europa como centro. Un corolario de esta conceptualización de la modernidad/colonialidad como inextricablemente entrelazadas es que el proceso de su realización siempre crea tipos de "diferencia colonial" –encuentros, zonas fronterizas, procesos de resistencia, hibridación, afirmación de la diferencia cultural– en los que las formas dominantes modernas no se realizan por completo, revelando, simultáneamente, la arbitrariedad (y, a menudo, brutalidad) de muchos aspectos del proyecto moderno y las múltiples afirmaciones de pluriversalidad –lo que en la perspectiva decolonial se llama "mundo y conocimientos de otro modo". Más adelante discutiré las implicaciones de la diferencia colonial para el diseño ontológico y los diseños para el pluriverso.[11]

La feminista y filósofa ambiental australiana Val Plumwood ha puesto las implicaciones de los dualismos generalizados en términos de lo que llama la crisis ecológica de la razón. Para ella la crisis

11. Para una presentación y referencias de la perspectiva decolonial véanse Escobar (2008, Cap. 4) y Mignolo y Escobar, eds. (2011). Los principales nombres asociados con ella son Enrique Dussel, Aníbal Quijano y Walter Mignolo pero incluye una red de académicos, intelectuales y activistas, sobre todo en los países andinos y en Estados Unidos. Esta perspectiva no es la misma que la teoría poscolonial.

ecológica es una crisis "de lo que la cultura dominante ha hecho de la razón" (Plumwood 2002:5). Esta forma de racionalidad, que afirma el dominio sobre la naturaleza, se basa en múltiples "centrismos" (es antropocéntrica, autocentrada, eurocéntrica, androcéntrica) y ha producido, en la era de los mercados globales, "monstruos ratiogénicos". Esta cultura centrada en la razón, ciega a nuestra inmersión (*embeddness*) ecológica, sirve de soporte al poder de las elites, fortalece la ilusión del individuo autónomo e idolatra un racionalismo económico que afianza la masculinidad e invisibiliza la agencia de los no humanos y de los grupos subordinados. En lugar de confiar en "la misma cultura elitista y la racionalidad desarrollista que nos llevaron a la crisis" (Plumwood 2002:16) –en otras palabras, en lugar de una intensificación de esa cultura centrada en la razón, como plantean algunas soluciones, incluyendo la "economía verde"– ella aboga por otra forma de racionalidad (no dualista, no colonialista) que resitúa la práctica humana dentro de la ecología y a los no humanos dentro de una ética de respeto y responsabilidad (véase Leff 1998/2002 para un argumento y propuesta similares).

La segunda observación es que estos tres dualismos se despliegan a través de otras divisiones, incluyendo (no es una lista exhaustiva) las siguientes: humano y no humano; vivo (vida/lo orgánico) e inerte (materia/lo inorgánico); razón y emoción; ideas y sentimientos; lo real y sus representaciones; lo secular y lo espiritual/sagrado; lo vivo y lo muerto; lo individual y lo colectivo; ciencia (racionalidad, universalidad) y no ciencia (creencia, fe, irracionalidad, conocimiento culturalmente específico); hechos y valores; desarrollado y subdesarrollado. Una característica relacionada es que en algunos espacios académicos y en mundos sociales/activistas estamos asistiendo a un renovado interés en la parte subordinada de los dualismos a lo largo de todo el espectro de sus manifestaciones, una suerte de "regreso de los polos reprimidos" de las dicotomías como *dimensiones importantes de lo que constituye la vida* –e.g., cada vez más atención a las emociones, los sentimientos, lo espiritual, la materia viva, los conocimientos no científicos, el cuerpo y el lugar, los no humanos, la vida no

orgánica, la muerte. Este resurgimiento de lo reprimido es un paso prometedor para enfrentar eficazmente las crisis interrelacionadas del clima, la alimentación, la energía, la pobreza y el significado. Este énfasis reciente favorece el surgimiento de un *campo ontológico-político* emergente con el potencial para reorientar la práctica cultural y social de maneras que promuevan los objetivos interrelacionados de la sostenibilidad ecológica, la justicia social y la pluriversalidad.

La activación política de la relacionalidad

Nuestra hipótesis es que este proceso supone una *activación política de la relacionalidad* (Blaser *et al.* 2014).[12] Esta activación se puede entrever de lo que está sucediendo en campos como el activismo ambiental y por la soberanía alimentaria, en algunas tendencias en educación superior y vocacional, nuevas concepciones de "lo empresarial" y las economías alternativas, las tecnologías digitales, algunas variedades del ambientalismo urbano y la tecnología verde, así como en los marcos emergentes para la transición, como el "decrecimiento" en el Norte Global y las alternativas al desarrollo y Buen Vivir en el Sur Global. Los actores que operan en estos diversos campos están elaborando un léxico para una transición cultural y ecológica significativa, impulsada, en parte, por un énfasis en formas de ser y hacer no dualistas, poscapitalistas y no liberales (más sobre esto en el Capítulo 5).

Las perspectivas críticas académicas que caen dentro de este amplio proyecto de desestabilizar los dualismos han crecido en la última década, en gran parte bajo rubros posconstructivistas, posdualistas, neorrealistas y posthumanos; también son pospostestructuralistas. El posestructuralismo proporcionó potentes herramientas para la etnografía de los vastos terrenos de la producción distribuida de lo real; al hacerlo, sin embargo, disolvió demasiado (estructuras, identidad,

12. El "nosotros" se refiere a los trabajos sobre ontologías relacionales con Mario Blaser y Marisol de la Cadena (e.g., Blaser 2010, 2013; de la Cadena 2010, 2015; Blaser *et al.* 2014; Escobar 2014).

fundamentos, esencias, universales, historias naturalizadas) pero no fue tan efectivo en la reconstrucción de nuestro entendimiento de los asuntos centrales que corroyó. Las perspectivas recientes están más preocupadas por la epistemología y la ontología y tratan de trascender los límites de los análisis deconstructivos y discursivos mediante el proyecto positivo de cómo puede ser (entendido) el mundo de otra manera; al hacerlo ofrecen nuevos conceptos, preguntas y recursos.

Algunas de estas obras tienen como objetivo teorizar la productividad de la vida en todas sus dimensiones –su "vibrante materialidad" (Bennet 2010; Coole y Frost, eds., 2010), que no había sido teorizada y había pasado desapercibida, y su inmanencia e intensidad ineluctables (e.g., Luisetti 2011); otras subrayan la amplia gama de agencia asociada con los no humanos y la multiplicidad de formas como el mundo es "ensamblado" (e.g., Law 2004; Latour 2007). Otras vuelven a las cuestiones de corporalidad mediante las cuales se construyen los sujetos y su mundo (e.g., Grosz 2010); exploran la vida social desde los ángulos de la temporalidad y el devenir abierto (Connolly 2011); o desarrollan nuevas conceptualizaciones de las relaciones entre especies (e.g., Haraway 2008). Algunas tendencias relacionadas se centran en repensar la cognición para subrayar la contingencia radical de toda realidad (Sharma 2015); exploran las formas como la cognición se puede extender a través de acoplamientos bio-técnicos con el apoyo de tecnologías digitales (Halpin *et al.* 2010; Halpin y Monin, eds., 2014);[13] discuten la emergencia ontológica desde la perspectiva de la neocibernética (Clarke y Hansen 2009); y sacan implicaciones de la afirmación de la sensibilidad (*sentience*) de todos los seres vivos, no sólo para nuestra manera de entender la conciencia como una propiedad profusamente distribuida de todos los seres sino, también, cómo es co-creado el mundo (desde la Tierra hasta nuestros cuerpos y nuestras vidas) a partir de flujos incesantes de

13. Kriti Sharma (2015) acuño el concepto "contingentismo radical" para señalar el hecho de que todas las cosas/seres están interconectados, interactúan y son interdependientes –nada existe intrínsecamente por sí mismo. Acuñó el concepto recurriendo a la biología de la cognición y al budismo.

energía y materia (Sagan 2011) que algunos entienden en términos de una fuerza espiritual que impregna, incluso, lo que los modernos consideran como mundo inanimado (TallBear 2011).[14]

Esto me lleva al tercer aspecto de la creciente preocupación por los dualismos y tiene que ver con la manera como estas tendencias cuestionan la episteme de la teoría social moderna. Si esta episteme está estructurada por ciertas prácticas importantes la pregunta es si las tendencias emergentes pueden perturbar este espacio epistémico de una manera más significativa que como lo hicieran las teorías críticas hasta ahora o si, más bien, seguirán funcionando dentro de él.[15] En términos generales los enfoques recientes apuntan a ir más allá de una ontología y epistemología de sujetos y objetos y señalan las deficiencias de una política derivada de una concepción dualista de ese tipo. Hay, pues, mucho que aprender de ellas. Al centrarse en el lado reprimido de los dualismos apuntan hacia el borde de la

14. Esta es, por supuesto, una lista parcial de perspectivas, más que todo de la teoría cultural –tendríamos que añadir obras menos conocidas en geografía y antropología, por ejemplo; véase Escobar (2010a) para una revisión de esta literatura. Junto con estas tendencias se ha renovado la atención en ciertos autores (una nueva lista de *influencias*), incluyendo a Spinoza, Bergson, Nietzsche, Whitehead, los pragmáticos (William James) y los escritores románticos (Emerson, Whitman, Thoreau), Deleuze y Guattari, y Merleau-Ponty; algunos de estos autores también apelan a las teorías biológicas de la complejidad y la evolución (las de Vernadsky, Teilhard de Chardin, Lynn Margulis, Susan Oyama) y al cognitivismo, incluyendo a Varela. Un libro actualizado al respecto fue editado por de la Cadena y Blaser (2016), sobre todo a partir de las perspectivas de los estudios sobre ciencia y tecnología.

15. Creo que las siguientes prácticas son las más centrales en la episteme moderna dentro de la cual funcionan las corrientes dominantes y críticas de la teoría social: la parcelación de la complejidad ininterrumpida del flujo de la vida socionatural en dominios supuestamente independientes y autónomos, como "economía", "sociedad", "naturaleza", "cultura'', "lo político" y "persona"; la asignación de una "disciplina" a uno u otro de estos dominios (economía, sociología, psicología, ciencia política, antropología), cuya "verdad" supuestamente revelan; y la existencia de tres enfoques y epistemologías principales: liberal, marxista y postestructuralista. Este espacio, por supuesto, siempre está siendo desafiado desde fuera por los movimientos artísticos y sociales (e.g., romanticismo, anticolonialismo, surrealismo) y desde dentro por las corrientes críticas. Sin embargo, mi argumento es que la academia, *tomada en su conjunto*, incluyendo la teoría crítica cultural y social, reproduce este espacio epistémico.

episteme de la teoría social occidental; sin embargo, uno puede preguntar si al continuar apelando a una comprensión logocéntrica no permanecen atrapadas en “el orden de las cosas” y los mundos cartografiado por Foucault. Para explorar esta pregunta y para empezar a concluir esta sección vuelvo al argumento de Varela sobre las deficiencias de los estilos racionalistas de pensamiento.

La estrategia de Varela: en los límites de la teoría social moderna

Para Dorion Sagan (2011:1) los enfoques modernos en las ciencias sociales y naturales han “bloqueado a la mayor parte de la vida”; por lo tanto, lo que estamos presenciando con el giro de los estudios animales, de lo no humano, más que humano y posthumano es el regreso de todos aquellos aspectos reprimidos de los sistemas vivos y no vivos que hacen posible la vida. Al responder a Sagan desde la perspectiva “metafísica indígena norteamericana” propuesta por Vine Deloria Kimberly TallBear argumenta que algunas de estas tendencias y categorías todavía imputan a los no humanos biografías y vidas políticas de apariencia humana que suponen existencias un tanto independientes y, sobre todo, que todavía son insuficientes para describir todas las relaciones entre los seres. Esta autora de origen indígena norteamericano también nos presiona a pensar cómo algunas de las tendencias teóricas de avanzada reproducen los binarios modernos, incluyendo el de vida/no vida, impidiendo que, por ejemplo, las piedras, los árboles o los truenos sean vistos como fuerzas efectivas en el mundo y que, incluso, tengan sensibilidad –véanse Rose 2008 y Godwin 2007 sobre el concepto de pansensibilidad (*pansentience*). A pesar de sus esfuerzos, ¿continúan las tendencias recientes sosteniendo, de alguna manera, un entendimiento *intramoderno* (fundamentalmente euroamericano) del mundo, como los teóricos decoloniales podrían argumentar? ¿Siguen estas tendencias críticas funcionando dentro de una epis-

teme renovada pero todavía principalmente occidental/moderna?[16]

Como hipótesis provisional sostengo que la dependencia de formas de racionalidad y análisis logocéntrico de larga data sigue siendo fundamental para la producción académica crítica (¡incluyendo este libro!) y que, a pesar de su notable productividad, tiene consecuencias para ir más allá de las ontologías dualistas. Para desarrollar esta hipótesis, aunque de forma rudimentaria, comienzo recordando el argumento de Varela y sus colegas sobre los límites de la racionalidad abstracta y su insistencia en unir la reflexión y la experiencia. Esto es precisamente lo que trató de hacer la fenomenología; sin embargo –argumentan Varela, Thomson y Rosch–no pudo contestar, completamente, las preguntas radicales que planteaba. ¿Por qué? Su respuesta es relativamente simple pero las consecuencias son de largo alcance. La fenomenología se estancó, precisamente, porque su análisis de la experiencia sigue estando " dentro de la corriente principal de la filosofía occidental… hizo hincapié en el contexto pragmático y encarnado de la experiencia humana, pero de una manera puramente teórica" (Varela *et al.* 1991:19). ¿Puede esta afirmación –que la fenomenología seguía siendo "filosofía como reflexión teórica" (Varela *et al.* 1991:20) y que, en general, "a pesar de que se ha puesto de moda criticar o 'deconstruir' el punto de vista del cogito los filósofos todavía no se apartan de la práctica *básica* responsable de ella "(Varela *et al.* 1991:28; cursivas en el original)– ser aplicable a la teoría social en su conjunto, tal vez incluso a aquellas tendencias que problematizan sus dualismos estructurantes?[17]

16. Una perspectiva estrictamente foucaultiana preguntaría si la figura del "hombre" que está en el centro de la episteme moderna ha sido desplazada de su centralidad. Por ahora sólo puedo decir que la mayoría de las tendencias sigue mostrando formas persistentes de antropocentrismo, androcentrismo y eurocentrismo y sigue funcionando dentro del *mundo de un solo mundo*. Mi argumento en este capítulo, sin embargo, se refiere a su dependencia de formas de logocentrismo.

17. En *Decolonizing methodologies* [*Metodologías descolonizadoras*] la pensadora Maori Linda Tuhiwai Smith (1999:36) reflexiona sobre los riesgos que surgen cuando los pueblos indígenas utilizan la escritura académica para discutir su historia y su situación de opresión; al hacerlo, ella pregunta, ¿no corren el riesgo de escribir sobre los pueblos indígenas "como si realmente estuviéramos 'ahí', como el 'Otro', con todo

Aunque esta pregunta permanecerá abierta en este libro podemos encontrar en la "estrategia" de Varela, Thomson y Rosch pistas para discutirla un poco más:

> Lo que estamos sugiriendo es un cambio en la naturaleza de la reflexión, de una actividad abstracta y separada del cuerpo a una reflexión encarnada (atenta) y abierta [...] Lo que esta formulación quiere transmitir es que la reflexión no es sólo *sobre* la experiencia; la reflexión *es* una forma de la experiencia [...] Cuando la reflexión se hace de esa manera puede cortar la cadena de patrones y percepciones habituales de pensamiento para que pueda ser una reflexión abierta a posibilidades distintas de las contenidas en la representación actual que tenemos del espacio de la vida (1991:26).

Para ellos esta forma de reflexión es atenta (*mindful*),[18] abierta y (contrario a la intuición desde la perspectiva del dualismo mente/cuerpo) encarnada (*embodied*). En otras palabras, para estos autores la reflexión teórica no tiene por qué ser –o no sólo ser– distanciada y separada del cuerpo. El segundo elemento en su formulación sobre la ruptura de la fenomenología, un paso realmente valiente, es sugerir que "tenemos que ampliar nuestro horizonte para abarcar tradiciones no occidentales de reflexión sobre la experiencia" (Varela *et al*. 1991:21; véase Varela 1999), incluyendo la filosofía en las culturas distintas de la nuestra. Estos autores encuentran un camino convin-

---

lo que esto conlleva"? (Smith 1999:36). En otras palabras, ¿este tipo de pensamiento dualista y logocéntrico no permea, inevitablemente, nuestras representaciones? Como Smith (1999:36) añadiera, "la escritura académica es una forma de seleccionar, organizar y presentar el conocimiento... [Refuerza y mantiene] un estilo de discurso que nunca es inocente". Me parece que esta preocupación con la escritura logocéntrica es similar a la de Varela. La condición de posibilidad de la escritura académica todavía es una cierta *ratio* occidental, un rasgo que caracteriza a todo el sistema de las ciencias humanas y sociales dentro de la episteme moderna (Foucault 1973:377-378).

18. El término *mindfulness* del Budismo es difícil de traducir. En algunos círculos budistas de Suramérica se deja así o se traduce como "atención plena" o "conciencia plena". Según parece Varela utilizó los términos "presencia plena o "conciencia abierta".

cente en una de esas tradiciones, la sofisticada y centenaria filosofía budista de la mente, particularmente su método para examinar la experiencia, llamado "meditación atenta" y destinado, precisamente, a alejar la mente de la actitud abstracta y llevarla a la situación de la propia experiencia. Esto les lleva a la ampliación del dominio de la ciencia cognitiva para incluir la experiencia directa y el punto de vista de la cognición enactiva, que ya mencioné.[19]

Es importante destacar que ninguno de los autores que estoy revisando está llamando a un rechazo total de la racionalidad cartesiana ni de la razón centrada en el sujeto, tan discutidas por los filósofos intramodernos de la modernidad (e.g., Habermas 1987); más bien, piden el debilitamiento de su posición dominante y el desplazamiento de su centralidad en el diseño del mundo y nuestras vidas. Esto se hace reorientando la tradición racionalista (Winograd y Flores); fomentando formas de reflexión encarnadas y situadas (e.g., Varela); imaginando formas no dualistas de racionalidad que nos permitan resituar a los seres humanos en una comprensión ecológica de la vida (e.g., Plumwood, Leff); o llegando a modos de producción de conocimiento decoloniales y genuinamente interculturales (teoría decolonial; véase Walsh 2012). Al hacerlo estos autores son movidos por dos objetivos: el primero es señalar las consecuencias de los dualismos, sobre todo lo desconectados que estamos de muchos aspectos de la vida cotidiana; el segundo, y quizás más importante para este libro, es argumentar que *la práctica de la transformación* realmente tiene lugar en el proceso de enactuar otros mundos/prácticas –es decir, en un cambio radical de las formas como encontramos cosas y personas (e.g., Spinosa *et al.* 1997:165)–, no sólo en teorizarlos. Además, en estas críticas encontramos pistas hacia este camino, ya sea que la práctica renovada sea budista, ecológica, política, decolonial o desde un enfoque reimaginado del diseño. Veamos dos afirmaciones

19. Las conversaciones sobre la naturaleza de la mente lideradas por estos autores entre la academia occidental y la erudición budista, incluyendo al Dalai Lama, han sido muy fructíferas y han sido documentadas en diversos proyectos y libros. Volveré sobre algunos otros aspectos de la propuesta en la discusión sobre diseño ontológico.

más sobre el primer aspecto antes de concluir con una breve discusión sobre relacionalidad.

Como argumenta la ambientalista neozelandesa Deborah Bird Rose los dualismos occidentales sostienen “un circuito de retroalimentación de desconexión progresiva. Nuestras conexiones con el mundo exterior son cada vez menos evidentes para nosotros y cada vez más difíciles de sostener y de experimentar como reales” (Rose 2008:162).[20] Por eso se produce una cierta desrealización paralela a la desacralización que se desprende de la relacionalidad dualista. “Si la vida está siempre en relación, y si esas conexiones están siendo destruidas, como sucede ahora a una velocidad enorme, ¿qué sucede con el resto de la vida?” (Rose 2008:166). Ashis Nandy subraya el efecto de la ciencia organizada en avivar “la capacidad humana para aislar” y fomentar formas sin afecto de “cognición desinfectada”, tanto a nivel individual como colectivo. Todas las culturas, a su juicio, sin embargo, encuentran los medios para responder a las patologías del aislamiento, para desaislarse de diversas maneras, por así decirlo, incluso a través de la religión (Nandy 1987:102-109). Al reflexionar sobre la construcción de sociedades no opresivas que no caigan en nuevos órdenes opresivos Nandy insiste en la necesidad de tener en cuenta las “visiones de los débiles”, sus nociones de una buena sociedad y un mundo deseable y sus críticas contra la uniformidad creada por la racionalidad dualista; ya encontramos esta idea en el trabajo de diseño participativo con comunidades marginadas de California hecho por Chin y Montoya (Capítulo 1). Como Nandy añadiera (1987:18), esto tiene que ser hecho teniendo en cuenta que “su aparente incapacidad para soportar el pensamiento analítico y su actitud defensiva y condescendiente frente a las categorías cartesianas –todo contribuye a su subvaloración”. Nandy explica de la siguiente manera una de las expectativas más esquivas, y perjudiciales, del pensamiento dualista institucionalizado:

20. Los conceptos de Marx sobre el fetichismo de la mercancía y la alienación ya eran una discusión sobre la desconexión –en su caso, la invisibilidad del trabajo integrado en la mercancía y cómo eso es fundamental en el lucro.

> Hay una jerarquía de las culturas en nuestro tiempo implicada en cada diálogo de culturas, visiones y creencias y que trata de forzar el diálogo para servir a las necesidades del Occidente moderno y sus extensiones más allá de Occidente. Bajo cada diálogo de visiones yace un diálogo oculto de desiguales [...] *La cultura con un lenguaje de diálogo desarrollado y asertivo a menudo domina el proceso de diálogo y utiliza el diálogo para canibalizar la cultura que tiene un lenguaje de diálogo de más bajo perfil, difícil de escuchar y más suave*. Entonces el encuentro produce, previsiblemente, un discurso que reduce la segunda cultura a un caso especial –una etapa anterior o visión simplificada– de la cultura que tiene el lenguaje de diálogo asertivo (Nandy1987:14, 15; cursivas añadidas).

La advertencia de Nandy podría ayudar a explicar el resurgimiento de los fundamentalismos (como respuesta, a veces violenta, contra la distribución desigual de los recursos culturales en la economía política global del diálogo) o la recreación de la subordinación cultural por parte de los actuales gobiernos de América Latina cuando utilizan lenguajes modernistas dominantes en sus "negociaciones" con comunidades y movimientos indígenas, campesinos y negros que, históricamente, han tenido lenguajes de diálogo menos asertivos. Esta idea también sirve como una crítica de las llamadas metodologías de "resolución de conflictos'' desarrolladas en lugares como la Universidad de Harvard y exportadas a todo el mundo o de los enfoques para "construir democracia" y "justicia transicional" en regiones de posconflicto. En todos estos casos los aparatos asertivos de diálogo (occidentales, supuestamente racionales) operan como tecnologías políticas para someter otras visiones de paz, diálogo y vida. En todos estos discursos se encuentra la falta de justicia cognitiva que Boaventura de Sousa Santos (2014) considera esencial para la transformación social duradera. Este es uno de los ejes más importantes para discutir el renovado interés por las visiones culturales, las civilizaciones y el diálogo intercultural como proyectos ontológicos y políticos complejos, como discutiré con

más detalle en los capítulos siguientes. Por encima de todo, la política epistémica discutida por estos autores se convierte en un elemento importante en el proyecto de infundir el diseño con una política radical. Para dar la bienvenida a este tipo de política la práctica del diseño tendrá que ser consciente de contribuir a la justicia cognitiva en lugar de profundizar el epistemicidio, en términos de Santos.

Relacionalidad: más allá de la brecha naturaleza/cultura

Si no es el dualismo, si la vida está siempre en relación, entonces, ¿qué? La respuesta inmediata y obvia a la desconexión y al aislamiento es, por supuesto, reconectar –unos a otros, con nuestros cuerpos, con el mundo no humano, con la corriente de la vida (e.g., Macy 2007). Una respuesta creciente a la problemática de la des/reconexión es la relacionalidad. Hay muchas maneras de entender la relacionalidad. El dualismo es una forma de relacionalidad pero, como hemos visto, asume la preexistencia de entidades distintivas cuyas esencias respectivas no dependen, fundamentalmente, de su relación con otras entidades –existen en y por sí mismas. Las teorías de red implican un esfuerzo más serio por tomar en cuenta el papel de las interrelaciones en la constitución de las cosas y los seres. Muchos enfoques de red, sin embargo, todavía dan por sentada la existencia de objetos o actores independientes previamente a la creación de las redes y, a pesar de su empuje hacia el pensamiento topológico, recaen en las geometrías euclidianas de objetos, nodos y flujos. ¿Es posible desarrollar una noción más profunda de la relacionalidad en la que "la relación" (e.g., Strathern 1991; Ingold 2011) impregne, radicalmente, todo el orden de las cosas?[21]

21. Las bióloga Kriti Sharma introduce una distinción útil en las teorías de la interdependencia, entre aquellas que postulan "un salto de ver las cosas como aisladas a considerarlas como interactuando" y las más radicales, que ven otro tipo de salto, "uno que vaya de considerar las cosas en interacción a verlas como *mutuamente constituidas*, es decir, como existentes solamente con base a su dependencia de otras cosas" (2015: 2). Aquí podemos encontrar la diferencia entre lo que podríamos llamar "relacionalidad débil" y "relacionalidad fuerte".

Esto es, precisamente, lo que los debates recientes pretenden hacer. Además de mencionar algunas de las principales fuentes de este pensamiento es útil tener una idea de lo que puede implicar esta comprensión más radical de la relacionalidad. Un principio general que me parece útil es que una ontología relacional es aquella dentro de la cual *nada preexiste a las relaciones que la constituyen*. En estas ontologías la vida es interrelación e interdependencia de principio a fin, siempre y en todo momento. El budismo tiene una de las nociones más sucintas y poderosas en este sentido: nada existe por sí mismo, todo interexiste; intersomos e interexistimos con todo en el planeta. Este principio de "interser" ha sido ampliamente desarrollado en el pensamiento budista,[22] pero, como he insistido, también caracteriza de facto muchas tradiciones culturales históricas. Una forma diferente de ver este asunto, desde la perspectiva de la biología fenomenológica, es la noción de la "coincidencia ininterrumpida de nuestro ser, nuestro hacer y nuestro conocer", que ya mencioné (Maturana y Varela 1987:35); en otras palabras, existe una profunda conexión entre la acción y la experiencia que, a su vez, infunde cierta circularidad en todo conocimiento y que Maturana y Varela (1987:26) resumen con la máxima "Todo lo que se hace es conocimiento y todo lo que se conoce es hacer" o diciendo que "cada acto de conocimiento origina un mundo". Esta coincidencia de ser/hacer/conocer implica que estamos profundamente inmersos en el mundo junto con otros seres sensibles que son, igual e ineluctablemente, conocedores-hacedores como nosotros.

Más académicamente, y este ha sido uno de los hilos más fascinantes de la investigación antropológica desde la década de 1960, si no antes, la antropología ecológica ha demostrado a través de trabajo

22. Es bien conocido el ejemplo de la "flor", propuesto por el maestro budista Thich Nhat Hanh (1975, 2008), que interexiste con la planta, el suelo, el agua, los insectos polinizadores, incluso con el sol, todos esenciales para su existencia. Hay que añadir que en la meditación budista la interrelación va de la mano con reflexiones igualmente importantes sobre la interdependencia, la impermanencia y la compasión; sólo entonces la visión del interser puede realizarse. El objetivo final es poder *practicar la interdependencia, no quedar atrapado en la reflexión filosófica sobre ella*.

de campo etnográfico que muchos grupos en todo el mundo no basan su vida social en la distinción entre "naturaleza" y "cultura" (o entre seres humanos y no humanos) o, al menos, no en la forma como lo hacen los modernos. En muchas culturas, por el contrario, en lugar de separación hay continuidad entre lo que los modernos categorizan como los dominios biofísicos, humanos y sobrenaturales. Lo mismo ocurre con la falta de separación entre el "individuo" y la "comunidad", tal como existen en el Occidente moderno. Muchos grupos no predican su ser social en la idea de un individuo autónomo y separado; en estos casos se podría hablar, más propiamente, de regímenes de persona relacionales, en el que las personas existen en relación con los demás tanto como con, digamos, los ancestros, los seres espirituales, los seres naturales, etcétera (e.g., Battaglia, ed., 1995). Los antropólogos que trabajan con grupos indígenas en el Amazonas o América del Norte, con grupos aborígenes en Australia, o con varios grupos en Melanesia –incluyendo figuras claves como Tim Ingold, Marilyn Strathern, Philippe Descola y Eduardo Viveiros de Castro– han descrito los modelos locales de la naturaleza que subyacen mundos relacionales ontológicamente vibrantes. Restrepo (1996) y Ulloa (Ulloa *et al*. 1996; Ulloa 2006), por ejemplo, han proporcionado relatos admirables de los modelos locales de la naturaleza de grupos negros e indígenas de la región de selva tropical del Pacífico colombiano y sus mundos relacionales; a pesar de que todos estos grupos están, por supuesto, también permeados por los imaginarios modernos son mundos en movimiento por la defensa de sus territorios y de su diferencia (Escobar 2008, 2014). En otras palabras, estos grupos están involucrados en la activación política de la relacionalidad.

Hay, por supuesto, muchas otras fuentes que deberían ser reconocidas como inspiración del pensamiento relacional. Las fuentes del pensamiento relacional no se limitan a lugares fuera de Occidente. Hay fuentes importantes en lo que podría llamarse "Occidentes alternativos" o "modernidades no dominantes", algunas de los cuales ya he mencionado –para no entrar en los mundos relacionales que están siendo o serán creados, incluso en muchas zonas

urbanas en el Norte global como resultado de los compromisos de activistas ecológicos y culturales. El biólogo Brian Goodwin (2007), por ejemplo, habla de una ciencia "goethiana" de las cualidades que reconoce la importancia de los sentimientos y las emociones como fuente de creación de conocimiento y como esencial para "sanar nuestra cultura fragmentada".[23] Algunas tradiciones filosóficas o estéticas occidentales del pasado están siendo convocadas de nuevo por académicos y, en menor medida, por activistas en su búsqueda de perspectivas no dualistas, como lo demuestra el renovado interés en la obra de Spinoza, Bergson y Whitehead; en pragmáticos como James y Dewey; y en los escritos sobre la naturaleza de los románticos estadounidenses.[24]

Santos (2014) también ha postulado la idea de la existencia de un Occidente no occidentalista en las filosofías de Luciano de Samosata, Nicolás de Cusa y Blaise Pascal. Existe el riesgo, sin embargo, de pluralizar lo moderno. Aunque tiene mucho sentido hablar de modernidades alternativas o múltiples (a nivel mundial) el riesgo es reintroducir, por la puerta trasera, la premisa de un solo mundo compartido o real y la universalización de las formas dominantes de ver. Un segundo peligro es absolver a la modernidad de cualquier mal ya que, después de todo, muchos "modernos diferentes" (por ejemplo, aquellos que provienen de regiones o culturas europeas no dominantes) argumentarán que nunca fueron parte del orden moderno dominante. Para evitar estos riesgos la pluralización de la modernidad se tiene que hacer de una manera postdesarrollista y decolonial. En otras palabras, todos los mundos tendrán que abordar el proyecto de rehacerse desde la perspectiva crítica de su ubicación histórica en el sistema-mundo moderno/colonial, incluyendo su teleología desarrollista.[25]

23. Véase Kaufman (2008) sobre la necesidad de ir más allá del dualismo de la razón y de la fe.
24. A ellos se podrían añadir los pensadores no dualistas de otras partes del mundo que han tenido cierta resonancia en Occidente, como los maestros espirituales de la India Krishnamurti y Sri Aurobindo.
25. Mi preocupación con los riesgos de pluralizar la modernidad se ha beneficiado, enormemente, de las conversaciones con amigos en varias partes del mundo que

El paisaje de exploraciones sobre la no dualidad es cada vez más rico y vasto, sin duda un signo de los tiempos, un reflejo del hecho de que "Todos nuestros relatos se están desinflando gracias a la Tierra" (Rose 2008:166). Piénsese en el cambio climático, por ejemplo, y uno tiene que estar de acuerdo con Rose, a pesar de la posición simplista de los geoingenieros y de los mercados verdes. La creciente visibilidad de la no dualidad también es un reflejo del hecho de que, en realidad, nadie funciona como un juguete cartesiano puro; en términos fenomenológicos simplemente no podemos hacerlo; rehusamos dividir la vida de acuerdo con separaciones rígidas. El ímpetu para re/conectarnos (social, ecológica, espiritualmente) siempre está ahí y lo activamos a diario de muchas formas, incluso en nuestras relaciones objetivantes con el "mundo natural" (e.g., teniendo un jardín o plantas y mascotas) o interrumpiendo la producción constante de límites que realizamos como "individuos" en la mayoría de los espacios contemporáneos (abriéndonos a los demás). Sin embargo, permanece la pregunta: ¿qué significaría desarrollar una práctica personal y colectiva de interser? ¿Cómo innovamos con formas postdualistas de habitar el planeta que sean más amigables con la existencia continuada de todos los seres sensibles, formas que permitan, para usar la inspiradora declaración de Thomas Berry (1999:11), que los seres humanos se hagan presentes en el planeta de una manera mutuamente enriquecedora? ¿Cómo nos involucramos en las "geografías de responsabilidad" (Massey 2004) implicadas, necesariamente, por nuestras interrelaciones

---

están comprometidos con esa pluralización. Estos amigos señalan con razón, por el contrario, dos riesgos en la posición pluriversal: la alterización de la diferencia (localizar la diferencia, y la esperanza de transformación, en los grupos subalternos más visibles, como las minorías étnicas) y la tendencia a tratar la modernidad como hegemónica y homogénea. Ambas posiciones tienden a estar de acuerdo en que el cambio puede venir de cualquier mundo no dominante, incluso si cada mundo tiene que ser profundamente historizado –todos los mundos ("tradicionales" o "modernos"), como he señalado, contienen su propia mezcla de "lo bueno, lo malo y lo feo". Los diferenciales de poder, sin embargo, siempre deben ser tenidos en cuenta, incluyendo el plano epistémico.

constitutivas con todos los seres sensibles? ¿Puede esto fomentarse en los espacios contemporáneos más moldeados por lo moderno? ¿Podemos encontrar "fuentes del no ser" (parafraseando a Taylor), no sólo entre quienes viven "en la sombra de la diáspora liberal" (Povinelli 2001) en tierras lejanas sino entre aquellos de nosotros que habitamos los mundos liberales más densos?

Dejaré pendiente si señalar los dualismos es suficiente para deshacerse de su colonialidad. Como he sugerido para que esto *suceda es necesario salir del espacio (puramente) teórico para entrar a algún dominio de la experiencia y práctica* (*política, contemplativa o aún dentro de los mundos de la política pública,* o lo que sea) –en otras palabras, es imperativo *relacionarse con mundos en los que es imposible hablar de "naturaleza" y "cultura" como separadas* (o sólo en términos de naturaleza/cultura porque no podemos evitar la separación por completo, es decir, muchos grupos viven con ambas al mismo tiempo: concepciones dualistas sobre la "naturaleza" y prácticas no dualistas de ser relacionalmente). Dicho de otra manera, los teóricos no pueden mantener ambos pies en la academia y pretender que están creando un mundo diferente; ellos/nosotros necesitamos poner un pie en un(os) mundo(s) relacional(es). En el contexto de las luchas "ambientales" o "territoriales" esto equivale a verlas en términos ontológicos (Capítulo 6).

Puede ser objetado que para hablar de relacionalidad estoy introduciendo un nuevo binarismo (ontologías dualistas y no dualistas). La solución parcial de Deleuze y Guattari, me parece, aplica en este caso:

> Usamos un dualismo de modelos sólo para llegar a un proceso que desafía todos los modelos. Cada vez son necesarios correctivos mentales para deshacer los dualismos que no quisimos construir pero a través de los cuales pasamos... [Los dualismos son] un enemigo enteramente necesario, los muebles que estamos siempre reorganizando (1987: 20-21).

A veces los "correctivos mentales" no tienen que ser tan complicados como requiere la teoría pospostestructuralista; pueden bastar las

inversiones que cuestionan el sentido común con advertencias simples. Más adelante, por ejemplo, preguntaré por qué nosotros (los teóricos críticos) somos tan propensos a hablar de "modernidades alternativas" pero no podemos imaginar pensar seriamente en "tradiciones alternativas".

Voy a terminar esta parte con una inversión inspiradora de Ashis Nandy que nos debería hacer reflexionar y pensar en los usos creativos de dualismos aparentemente simplistas (la advertencia de Nandy es evitar tradicionalismos estrechos que desmitifican la modernidad pero remistifican la "tradición" y permitir el diálogo crítico, la interacción y la transformación mutua entre culturas dentro de una auténtica comunión intercultural): "La patología de la relacionalidad ya se ha vuelto menos peligrosa que la patología de la falta de relación" (Nandy 1987:51). Parafraseando: las patologías de la modernidad ya han demostrado ser más letales que las patologías de las tradiciones; ecológicamente, al menos, esta parece una afirmación incontrovertible.

Con la progresiva expansión de las formas dominantes de la modernidad la "humanidad" comenzó su viaje cultural, existencial y político hacia el dualismo ontológico. A partir de una historia local en algunos rincones de Europa este viaje se convirtió en un "diseño global" (Mignolo 2000). ¿Es posible, entonces, reorientar esa tradición y redirigir el viaje en una dirección completamente diferente (como ya está sucediendo de muchas formas)? ¿Es este el significado más profundo de la crisis ecológica y social planetaria o, al menos, una de sus dimensiones importantes? ¿Puede el diseño jugar un papel en esa reorientación del trasfondo cultural y del viaje?

Capítulo 4
Bases de diseño ontológico

Reorientar una tradición que ha llegado a ser tan culturalmente ubicua es una tarea difícil pero eso es, precisamente, lo que sugieren que hagamos los autores discutidos en el capítulo anterior. Esta reorientación es un aspecto crucial de la política ontológica contemporánea. Los proponentes de la transición asimismo apoyan este objetivo (capítulo siguiente). La magnitud del cambio necesario se deriva de la capacidad de la tradición racionalista y dualista para permear la vida cotidiana. Las sociedades modernas ya están profundamente moldeadas por la teoría. Con esto quiero decir que los conocimientos expertos, en gran medida asociados con la tradición racionalista, tienen una profunda influencia en la forma como vivimos nuestras vidas. En muchos ámbitos de la vida, desde el consumo de nuestra comida (mediado por el conocimiento nutricional, incluyendo nuestros miedos alimenticios) y las prácticas de crianza de los niños (mediadas por los establecimientos de pedagogía, psicología y salud pediátricos con su batería de expertos) hasta la forma en que pensamos la economía, tomamos decisiones diarias basadas en el juicio racional y en los discursos de los expertos, a su vez basados en un supuesto entendimiento "verdadero" del mundo "real".

Nuestra realidad cotidiana, sin embargo, es textualmente mediada y producida por todo tipo de categorías expertas, incluyendo su despliegue y recreación inagotable por los medios.[1] Cada grupo social, por supuesto, cuenta con diferentes recursos culturales para hacer frente a esta tradición. Los individuos modernos, incluyendo a los diseñadores, están particularmente formados por esta tradición,

1. En mi opinión el mejor tratamiento de la mediación textual de la realidad por conocimientos expertos sigue siendo el de la socióloga feminista canadiense Dorothy Smith (1987).

como describí en el capítulo anterior. En este capítulo continuaré con el análisis de cómo esta tradición da forma a la práctica del diseño, tomando como punto de partida el argumento ontológico propuesto por Winograd, Flores y co-autores (Winograd y Flores 1986; Spinosa *et al.* 1997). En el Capítulo 6 discutiré cómo los grupos indígenas y afrodescendientes en América Latina, aunque también localizados dentro de lo moderno, tienen diferentes recursos culturales y prácticos para hacer frente a las mismas preguntas.

La primera sección introduce la noción de diseño ontológico como fuera esbozada por Winograd y Flores, incluyendo las principales fuentes teóricas de su propuesta. Después paso a discutir enfoques ontológicos del diseño más recientes, en particular el trabajo de Tony Fry y sus colaboradores en Australia. El enfoque de Fry no se articula con el de Winograd y Flores directamente pero es consistente con su formulación ya que comparten algunas de las mismas fuentes, en particular la fenomenología heideggeriana y el análisis de la tecnología. En conjunto estas obras constituyen una base para el desarrollo de los enfoques de la ontología del diseño, un proyecto que ya está en marcha. Como escribiera la filósofa australiana del diseño Anne-Marie Willis (2006:80) hace una década "la idea de diseñar ontológicamente está cobrando impulso; sin embargo, hasta la fecha no se ha abordado de forma decidida". Esto ha cambiado desde entonces, como espero demostrar en esta sección. La última parte del capítulo trata de otra cuestión importante planteada por Varela en la tercera conferencia de su breve libro *Ethical know-how* [Ética para un conocimiento práctico] (1999), esto es, si las actitudes no dualistas se pueden fomentar en las culturas occidentales. Esta reflexión abrirá el camino para una discusión de las transiciones y el diseño para las transiciones, que discutiré en el capítulo siguiente.

El concepto de diseño ontológico

¿Por qué el diseño podría considerarse "ontológico"? La respuesta inicial a esta pregunta es sencilla: "Encontramos la cuestión profunda del diseño cuando reconocemos que al diseñar herramientas estamos diseñando formas de ser" (Winograd y Flores 1986: xi). Si entendemos por diseño "la interacción entre el entendimiento y la creación" (Winograd y Flores 1986:4), podemos decir que es ontológico porque es una conversación sobre posibilidades. Una forma más para llegar a la dimensión ontológica del diseño es abordando "la pregunta más amplia de cómo una sociedad engendra invenciones cuya existencia altera dicha sociedad" (Winograd y Flores 1986:4-5). Las tecnologías digitales (como la imprenta, el automóvil o la televisión en el pasado) son, por supuesto, casos dramáticos de innovaciones radicales que abrieron ámbitos de posibilidades sin precedentes; transformaron todo un conjunto de prácticas cotidianas. Cada herramienta y tecnología es ontológica en el sentido de que, por muy humilde o insignificante que sea, inaugura una serie de rituales, formas de hacer y modos de ser (Escobar 1994). Las tecnologías son lo que Haraway (1991) llamó "actores materiales-semióticos" (1991) que contribuyen a dar forma a lo que es ser humano.

Un segundo sentido en el que el diseño es ontológico, ya insinuado por Winograd y Flores, es que al diseñar herramientas los humanos diseñamos las condiciones de nuestra existencia y, a su vez, las condiciones de nuestro diseño. Diseñamos herramientas y estas herramientas nos diseñan. "El diseño diseña" es la fórmula apta y corta dada a esta circularidad por Anne-Marie Willis: "Hemos diseñado nuestro mundo y el mundo replica diseñándonos" (2006: 80). Esto aplica a toda la gama de objetos, herramientas, instituciones y discursos de creación humana, por muy neutrales que los consideremos. ¿Puede haber algo aparentemente más neutral que un espacio de habitación, un contenedor para el cuerpo? A menudo doy el ejemplo de la maloca indígena amazónica versus la casa arquetípica de la familia nuclear en los suburbios de Estados Unidos. La maloca puede

albergar a varias decenas de personas bajo un mismo techo, aún si la forma de habitar obedece a ciertas reglas de distribución espacial. Como digo en broma, parafraseando, "denme una maloca y levantaré un mundo relacional" (incluyendo las interrelaciones profundas entre los humanos y los no humanos); al contrario, denme una casa en los suburbios y levantaré un mundo de individuos descomunalizados, separados del mundo natural. Por eso el diseño genera, inevitablemente, las estructuras de posibilidad humanas (y de otros seres de la Tierra). El problema con el diseño moderno, sin embargo, es que ha estructurado la insostenibilidad como la forma dominante de ser.

Winograd y Flores afirman que la forma dominante como pensamos acerca de la tecnología, que viene de la tradición racionalista, no sólo constituye *el entendimiento implícito del diseño* sino que hace que sea difícil, si no imposible, imaginar nuevas preguntas y enfoques para el diseño y el uso de máquinas que se adapten mejor a los propósitos humanos; también se convierte en un obstáculo, paradójicamente, para la creación de los ámbitos abiertos de posibilidad fomentados por las redes de interacción humana mediadas por computadores. Esta tradición atrapa nuestra imaginación mediante metáforas limitantes, como la de las computadoras como cerebros, como meros dispositivos de procesamiento de información o, en términos del lenguaje, como medio para la transmisión de información (véase Dreyfus 1979 para una crítica de la inteligencia artificial desde esta perspectiva). Por eso es necesario "desocultar" o revelar esa tradición al hacer explícitas sus suposiciones, como hice en el capítulo anterior. De este modo el objetivo de estos autores es una redirección, más que un desmantelamiento, de la tradición pero el objetivo de la redirección es sustancial: "Desarrollar un nuevo terreno para la racionalidad –que sea tan riguroso como la tradición racionalista pero que no comparta sus supuestos–" (Winograd y Flores 1986:8).[2]

2. Este aspecto del libro de Winograd y Flores se basa, en gran medida, en Heidegger y Gadamer. Una tradición es un trasfondo ubicuo o pre-entendimiento con el que actuamos e interpretamos el mundo; está oculta por su obviedad; es producida históricamente y es imposible describirla en su totalidad (el círculo hermenéutico). Como Maturana

Para tal fin entrelazan teorías de la existencia biológica (Maturana y Varela), marcos fenomenológicos sobre el conocimiento y la acción humana (Heidegger y Gadamer) y la filosofía del lenguaje (teoría de actos del habla). De estos campos proceden los pilares conceptuales del marco: las nociones de que la cognición no está basada en la manipulación de conocimientos o símbolos sobre un mundo objetivo; que el "observador" no está separado del mundo que observa sino que crea los ámbitos fenomenológicos en los que actúa; y que el mundo se crea a través del lenguaje (de nuevo, el lenguaje no es una mera traducción o representación de la realidad "ahí fuera" sino que es constitutivo de esa realidad, un punto subrayado por la semiología y la teoría postestructuralista). De manera similar a los críticos hindúes de la ciencia discutidos anteriormente, encuentran una profunda conexión entre la tradición racionalista y la ciencia organizada, un hecho que condiciona y limita el entendimiento en muchos ámbitos, desde la ciencia cognitiva hasta la formulación de políticas e, incluso, las nociones de ciudadanía, el espíritu empresarial y el activismo (Spinosa *et al.* 1997). El dualismo mente-cuerpo que postula la existencia de dos ámbitos separados –el mundo objetivo de la realidad física y el mundo mental y subjetivo del individuo– es, por supuesto, uno de sus blancos. Contra ese dualismo defienden la unidad fundamental del ser-en-el-mundo, la primacía del conocimiento práctico y la idea de la cognición como enacción.

Desde esta perspectiva, el trasfondo es, pues, el espacio de posibilidades dentro del cual los seres humanos actuamos y expresamos el "cuidado" del mundo. "Este mundo siempre está organizado en torno a proyectos humanos fundamentales y depende de ellos para su ser y organización" (Winograd y Flores 1986:58). En su opinión la noción cartesiana de sujetos modernos en control de un mundo

---

y Varela (1980:xvii) señalaran con referencia a la forma como concibieron el novedoso concepto de *autopoiesis* "no podíamos escapar de estar inmersos en una tradición [la racionalista] pero con un lenguaje adecuado podíamos orientarnos de manera diferente y, tal vez, desde la nueva perspectiva generar una nueva tradición". La novedad de su trabajo reside, precisamente, en haber inventado un nuevo léxico para hablar de la existencia biológica, en particular sobre la cognición, como veremos en el último capítulo.

objetivo, tanto como el sujeto posmoderno flexible que hace "surf" a través de la web, no proporciona buenas bases para la habilidad ontológica necesaria para revelar nuevas formas de ser (véase Dreyfus y Kelly 2010 para un argumento similar). Esta habilidad ontológica para "hacer historia" –para involucrarse en conversaciones e intervenciones *que cambian la forma como nos ocupamos de nosotros y de las cosas*, sobre todo el trasfondo que se necesita para entenderlas– puede ser reavivada, como Flores y sus coautores estudiaron en detalle en un trabajo posterior (Spinosa *et al.*1997). La revelación hábil y efectiva (*skillfull disclosing*) de nuevas posibilidades de ser en el mundo, sin embargo, exige un intenso involucramiento con una colectividad en lugar de la tan celebrada deliberación distanciada o el entendimiento descontextualizado, característico de buena parte de la ciencia y los debates en la esfera pública. Requiere un tipo diferente de actitud que proviene de vivir en un lugar y de tener un compromiso con una comunidad con la que nos involucramos en actividades pragmáticas en torno a una preocupación compartida o alrededor de una "desarmonía"[3] o problemática central. En estas nociones ya podemos percibir la idea de que el diseñador podría ser un revelador en este sentido; más aún, el diseñador demuestra conciencia de que es un revelador (*discloser*). Estos autores también afirman que aunque esta forma de "hacer historia" ha disminuido en Occidente, no está completamente perdida –de nuevo, es una capacidad que necesita ser recuperada y sostengo que el diseño es un medio para hacerlo– (Dreyfus y Kelly 2010; Dreyfus 2014).

El diseño ontológico como conversaciones para la acción

Para Varela, Winograd y Flores todo el proceso está profundamente orientado a la práctica. Sentir y aferrarse a una desarmonía en el espacio revelador de cada quien, incluso contra el sentido común,

3. *Nota del traductor*: el termino en inglés es *disharmony* e implica la idea de un problema de central importancia para una colectividad.

no se logra de manera efectiva siguiendo el hábito cartesiano de alejarse del problema para analizarlo; por el contrario, cuando se necesita un cambio significativo "entonces las desarmonías serán del tipo situacional no estándar que suele ser soslayado por el sentido común y la teoría [abstracta]" y en estos casos lo que se requiere es involucramiento y experimentación intensos (Spinosa *et al.* 1997:23-24).[4] Esto resuena con una filosofía del diseño que enfatiza prácticas de investigación de diseño comprometido, experimentales y abiertas, incluyendo la creación de prototipos y la construcción de escenarios con esta característica. Winograd y Flores transmiten esta misma idea al hablar de "rupturas"[5] en vez de "problemas", al menos en la forma como estos últimos se discuten en la tradición racionalista. Las rupturas son momentos en los que se interrumpe el modo habitual de ser-en-el-mundo; cuando ocurre una descomposición de este tipo nuestras prácticas consuetudinarias y el papel de nuestras herramientas en su mantenimiento quedan expuestas y aparecen nuevas soluciones de diseño; podemos sentir, intuitivamente, la idoneidad de esta noción en los miles de casos de rupturas ecológicas en situaciones contemporáneas.

Debo enfatizar, a riesgo de ser repetitivo, que estos autores insisten en que tanto la actividad reveladora como el hacer frente a las rupturas implican ir más allá de la idea comúnmente aceptada de que el mundo funciona en términos de representaciones mentales individuales de un "problema"; en cambio, avanzan hacia una perspectiva de interacciones sociales modeladas y contextualizadas –es decir, una perspectiva que destaca nuestra participación activa en

4. A lo largo del libro Spinosa, Flores y Dreyfus discuten figuras ejemplares de este tipo de habilidad, como Martin Luther King o el grupo Mothers Against Drunk Driving, MADD [Madres contra el manejo con alcohol]. He aplicado estos conceptos al caso de los activistas del movimiento de las comunidades negras del Pacífico colombiano, cuyo trabajo puede ser visto como una práctica de revelación hábil y de hacer historia en medio de un ataque sostenido sobre sus territorios y su cultura por las acciones desarrollistas (Escobar 2008:229-236).

5. Este es el concepto heideggeriano de *breakdown*, especie de ruptura o descomposición de las prácticas y relaciones que mantienen una cierta realidad.

ámbitos de interés común. Además, todo esto se lleva a cabo a través del lenguaje: "Para decirlo de una forma más radical, nos diseñamos a nosotros mismos (y a las redes sociales y tecnológicas en las que tienen significado nuestras vidas) en el lenguaje" (Winograd y Flores 1986:78); o, para volver a Maturana, el "lenguajear" es la forma fundamental de la existencia de los seres humanos. No sólo eso; el lenguaje está íntimamente conectado con el flujo de emociones ya que el "lenguajear" y el "emocionar" proporcionan la base para la coordinación recursiva del comportamiento a través de la creación de ámbitos consensuales. Maturana (1997:9; 1993) llama *conversación* "al trenzado consensual del lenguaje y las emociones".

Estos autores no están diciendo que tenemos que deshacernos de los modos dualistas del conocimiento en su totalidad ni que las representaciones no son importantes. Como ellos dicen "la cognición humana incluye el uso de representaciones pero no está basada en la representación" (Winograd y Flores 1986:99). Del mismo modo, al subrayar la importancia del "conocimiento práctico" (que, dice, ha predominado en las "tradiciones de sabiduría", como el budismo, el taoísmo y el confucianismo), en contraposición al conocimiento cartesiano, Varela no minimiza la importancia del análisis racional pero destaca la relevancia de formas concretas y localizadas de experticia ética basadas en la acción no dual en la vida diaria, que los modernos usualmente ignoran. Estas nociones y el enfoque ontológico del diseño revelan el entendimiento implícito que tenemos del conocimiento, el lenguaje y lo real (la correspondencia directa y no problemática entre el lenguaje y la realidad, y entre el pensamiento o la representación y lo real) y nos llevan de vuelta a la pregunta "¿qué mundo, qué diseño, qué real?" La respuesta, como ya debe ser claro, apunta mucho más allá del entendimiento objetivista, dualista y distanciado del diseño, del mundo y de lo real. ¿Cómo podemos repensar el diseño sobre la base de un entendimiento diferente de estas nociones?

Para Winograd y Flores la respuesta a esta pregunta requiere un replanteamiento de las organizaciones y su gestión. Es cierto: aunque una gran parte de lo que hacen los administradores se ajusta a

las bien conocidas rutinas de toma de decisiones racionales como se describen en el análisis de sistemas hay riesgos significativos en permanecer en este nivel porque, además, limita el campo de posibilidades. Para empezar, una gran parte de lo que hacen a diario los administradores (*managers*) es responder, de manera activa y concernida, a las situaciones cotidianas para asegurar una acción cooperativa eficaz. Al hacerlo activan redes de compromisos; desde esta perspectiva las organizaciones constituyen conversaciones para la acción. Hay un cierto grado de recurrencia y formalización en estas conversaciones, que Winograd y Flores (1986) caracterizan en términos de actos lingüísticos distintivos. Las organizaciones son redes de compromisos que operan a través de actos lingüísticos, como las promesas y las peticiones.[6] La atención a las rupturas y a las posibilidades que generan es esencial para esta tarea. En última instancia la característica central de las organizaciones y su diseño es el desarrollo de competencias comunicativas en un ámbito abierto para la interpretación, de manera que los compromisos sean transparentes:

> La competencia comunicativa significa la capacidad de expresar las intuiciones y tomar responsabilidades en las redes de compromisos que los enunciados y sus interpretaciones traen al mundo. En su ser cotidiano las personas no son conscientes de lo que están haciendo. Simplemente trabajan, hablan, etc., más o menos ciegas a la omnipresencia de la dimensión esencial del compromiso. En consecuencia, existe un ámbito para la educación en la competencia comunicativa: las relaciones fundamentales entre el lenguaje y la acción exitosa. El cono-

6. Una parte importante del marco de Winograd y Flores es el desarrollo de un enfoque lingüístico para el trabajo de las organizaciones sobre la base de "directivas" (pedidos, solicitudes, consultas y ofertas) y "comisiones" (promesas, aceptaciones y rechazos). En la década de 1980 Flores desarrolló un software para organizaciones, llamado "El coordinador", basado en la idea de que las organizaciones son redes de compromisos que operan en el lenguaje. Véanse Winograd y Flores (1986, Capítulos 5 y 11) y Flores y Flores (2013). Su objetivo era "hacer las interacciones transparentes [...] en el dominio de las conversaciones para la acción" (Winograd y Flores 1986:159).

> cimiento consciente que tiene la gente de su participación en la red de compromisos puede ser reforzado y desarrollado, mejorando su capacidad de actuar en el ámbito del lenguaje (Winograd y Flores 1986:162).

Este enfoque se asienta en un entendimiento racionalista de la reflexión. Sin embargo, también es un escape de ese entendimiento con base en la implicación de la cognición como enacción, como explicaran Maturana y Varela (1987:29, 30): "Puesto que toda cognición produce un mundo nuestro punto de partida será, necesariamente, *la eficacia operativa de los seres vivos en su ámbito de su existencia*.... [La acción efectiva] permite a un ser vivo continuar su existencia en un entorno definido porque produce su mundo. Nada más y nada menos"[7] (cursivas añadidas). De aquí se derivan dos corolarios de importancia para el enfoque ontológico del diseño que exploraré más adelante: primero, la necesidad de hacer explícito nuestro compromiso ontológico *de facto* con una epistemología y ontología de sujetos y objetos –compuestos, reitero, de "individuos" separados y autónomos que operan sobre la base de un conocimiento "verdadero" (desprendido) sobre economías "realmente existentes", etcétera–. Segundo, la cuestión de si son posibles diferentes compromisos ontológicos basados en un entendimiento relacional.

La efectividad operacional es, por supuesto, una cuestión clave para el diseño de herramientas, incluyendo los computadores; por lo general se transmite a través del concepto de transparencia de interacción y las interfaces son cruciales en este sentido. Una vez más Winograd y Flores advierten que las interfaces no se logran de mejor

7. En el Capítulo 6 veremos cómo la idea de la eficacia operativa está relacionada con la autopoiesis. La competencia comunicativa también está relacionada con la noción de Varela (1999:24) de "experticia ética" que depende de la pertenencia a "una tradición totalmente texturada", es decir, de la plena participación en una comunidad, ya sea que esta tradición se refiera a un grupo social o a una organización, etcétera. Por último, la competencia comunicativa también podría ser vista como una dimensión de las geografías de la responsabilidad que se derivan de un entendimiento relacional de la vida socio-natural (Massey 2004).

manera mediante la imitación de las facultades humanas sino que la "disponibilidad" de las herramientas requiere pensar de manera más compleja sobre el acoplamiento adecuado entre el usuario y la herramienta en el espacio de ámbitos relevantes. En esta problemática está implicada una suerte de interfaz antropológica (Laurel, ed., 1989; Suchman 2007). Basándose en el trabajo del diseñador mexicano Tomás Maldonado la diseñadora argentina Silvia Austerlic (1997) argumenta que la estructura ontológica del diseño está compuesta de las interrelaciones entre la herramienta, el usuario y la tarea o propósito, todos reunidos por la interfaz. El teórico alemán-chileno del diseño Guy Bonsiepe (2000) acuñó el término "audiovisualística" para señalar la complejidad cognitiva involucrada en la usabilidad y el diseño de interfaces desde la perspectiva de la eficacia operativa.

Las rupturas son fundamentales para la noción de diseño de Winograd y Flores. Como una situación "no evidente", en la que se interrumpen los enlaces normales que mantienen un cierto sentido de la realidad, una ruptura no es algo negativo sino que ofrece el espacio de posibilidad para la acción –para la creación de dominios en los que puedan tener lugar nuevas conversaciones y conexiones. Las rupturas se pueden anticipar en cierta medida pero generalmente surgen en la práctica y piden una relación recursiva entre el diseño y la experiencia; la construcción de prototipos puede facilitar esta tarea, ayudando a generar los ámbitos relevantes para anticipar las rupturas y para tratar con ellas cuando surgen (Winograd y Flores 1986:171). Esto también significa que un aspecto clave del diseño es la creación, a través del lenguaje, de los ámbitos o dominios en los que se generan e interpretan las acciones de las personas. Este es un principio fundamental del diseño centrado en el usuario y hoy incluiría tener en cuenta el diseño del contexto y el diseño de los propios usuarios, como señalé en el Capítulo 1. El énfasis en el lenguaje es crucial; si pensamos en la crisis ecológica como caracterizada por un patrón recurrente de rupturas lo que está en juego es la creación de dominios sistemáticos en los que las definiciones y reglas puedan ser re/definidas para hacer visibles las interdependencias y los

compromisos (o su ausencia). Esto es diferente del concepto de sistemas expertos como diseño de ámbitos orientados profesionalmente, que es poco probable que fomente las conversaciones para la acción que se necesitan para hacer frente a la crisis. Al diseñar cambios en el espacio de las interacciones de la gente el objetivo del diseñador ecológico es desencadenar cambios en las orientaciones individuales y colectivas, es decir (en términos fenomenológicos), cambios en el horizonte que da forma al entendimiento, un punto que discutiré más a fondo cuando retome la noción de sustentabilidad.

Hacia el final de su libro Winograd y Flores resumen estos principios:

> El diseño más importante es *ontológico*. Constituye una intervención en el trasfondo de nuestras tradiciones, que crece a partir de nuestras formas ya existentes de estar en el mundo y que afecta, profundamente, a las clases de seres que somos. Al crear nuevos artefactos, equipos, edificios y estructuras organizativas intenta especificar, con antelación, cómo y dónde se mostrarán las rupturas en nuestras prácticas cotidianas y en las herramientas que utilizamos, abriendo nuevos espacios en los que podemos trabajar y jugar. El diseño con orientación ontológica es, necesariamente, reflexivo y político; reflexiona sobre la tradición que nos ha formado pero imagina transformaciones aún no realizadas de nuestras vidas en sociedad. A través de la emergencia de nuevas herramientas llegamos a una conciencia cambiante de la naturaleza y acción humanas; esto conduce a nuevo desarrollo tecnológico. El proceso de diseño es parte de esta "danza" en la que se genera nuestra estructura de posibilidades (1986:163).

"En el diseño ontológico", para citar una última vez:

> [...] estamos haciendo más que preguntar qué se puede construir. *Estamos participando en un discurso filosófico sobre el ser –sobre lo que podemos hacer y lo que puede ser–*. Las herramientas

> son fundamentales para la acción y a través de nuestras acciones generamos el mundo. La transformación que nos interesa no es técnica sino una continua evolución de nuestra manera de entender lo que nos rodea y de nosotros mismos –de cómo continuamos convirtiéndonos en los seres que somos– (Winograd y Flores 1986:179; cursivas añadidas).

En los capítulos siguientes profundizaré esta perspectiva hacia un camino no dualista, digamos, haciendo preguntas sobre las fuentes del no yo, centrándome, de manera más explícita, en lo comunal y reflexionando sobre las transiciones más allá o sobre la base de la transformación de la tradición cultural cuya omnipresencia como trasfondo Winograd y Flores han contribuido a revelar.

Produciendo lo humano por medio del diseño

La mayoría de la gente rechazaría, intuitivamente, la idea de que nosotros, los humanos, también somos "diseñados" de alguna manera. Sin embargo, esta es una de las lecciones más directas e importantes del enfoque ontológico del diseño. De acuerdo con el pensamiento de diseño ontológico esta noción aplica a todos los humanos aunque, como veremos, históricamente el diseño de las formas comunales se llevó a cabo, tradicionalmente, de una manera totalmente diferente con respecto a la vida moderna. Michel Foucault, como ya señalé, escribió algunas de las etnografías más perspicaces y detalladas del diseño de la vida social moderna, sobre todo en los ámbitos de las cárceles, las escuelas y los hospitales (Domínguez Rubio y Fogué 2015). Parafraseando a Marx, en las sociedades modernas todos somos diseñados y nos diseñamos a nosotros mismos, aunque no bajo condiciones de nuestra elección. Ni siquiera el conocimiento científico está libre de esas presiones de diseño, como revela la noción de episteme. En términos de los conceptos del capítulo anterior ese diseño produjo la ontología del individuo autónomo, la verdad

absoluta, la economía descontextualizada de los lugares y la idea de un solo mundo o real. Para Foucault (1973) el gran logro de la era moderna fue la creación de la figura del Hombre, a la vez objeto de conocimiento y sujeto de todo conocimiento. A partir de esta noción supuestamente universal pero específicamente moderna de lo humano ahora emerge el imperativo de trascender sus fundamentos antropocéntricos, androcéntricos y racionalistas que, en la jerga de la teoría contemporánea, ha producido un espectro de enfoques "posthumanistas", algunos de los cuales discutí al final del Capítulo 2.

La ontología del diseño de Tony Fry (2011, 2012, 2015; Fry, Dilnot and Stewart 2015) es un caso especial en el paisaje teórico posthumanista, por varias razones: primero, que yo conozca es el primer y único trabajo que vincula, sistemáticamente, el posthumanismo y el diseño; segundo, y concomitantemente, hace un esfuerzo decidido por elaborar una noción posthumanista del ser humano que aborda las consecuencias de vivir bajo la insostenibilidad estructurada como una condición de la civilización prevalente. Como Fry (2012:12) pregunta: "¿Qué se ha perdido en el ascenso de la categoría hegemónica de 'lo humano'?". Fry nos recuerda que lo humano es el resultado de tres grandes fuerzas: la selección natural, la auto-organización y el diseño.[8] Este punto de vista evolutivo permite a Fry señalar la singularidad del salto hacia la insostenibilidad que conlleva la modernidad. Este es un tercer aspecto importante de la obra de Fry y de sus colaboradores, a saber, su voluntad de imaginar más allá de la modernidad, y hacerlo de una manera "decolonial", es decir, con una profunda conciencia del hecho de que una de las consecuencias más importantes en términos del diseño de la modernidad ha sido la supresión sistemática, y no pocas veces la destrucción, de mundos no modernos. "Dicho de una manera más contundente", afirma Fry (2015:23), "[la modernidad] no sólo robó el futuro a la gente que dañó y explotó sino que puso en marcha un proceso que negó el futuro y desfuturizó lo nacido y lo por nacer". Pensar decolonialmente este asunto indica una crítica de la noción de un mundo hecho de un solo mundo y, por el contrario, defiende la

8. ¿Qué es el antropoceno si no el resultado de opciones de diseño, incluso un diseño?

idea de que “aunque el planeta es singular el mundo es plural –porque está formado y visto en diferencia–, como nosotros” (Fry 2015:21). La sensibilidad a la diferencia es crucial porque refiere al pluriverso y contribuye a la discusión, que desarrollaré en los capítulos siguientes, de que lo que debe “sustentarse” es, precisamente, el pluriverso.[9]

Para Fry uno de los efectos más graves de la modernidad es lo que llama “desfuturización”, la destrucción sistemática de futuros posibles por la insostenibilidad estructurada y estructurante de la modernidad.[10] La “futurización”, en cambio, pretende transmitir lo contrario: un futuro con futuros. La tensión entre desfuturización y futurización es una forma utilizada por Fry para sugerir el paso de la Ilustración a lo que llama “Sustentamiento”,[11] una idea central en su visión, y para sugerir la tensión dialéctica entre la sustentabilidad y el Sustentamiento. El Sustentamiento es un nuevo imaginario destinado a fomentar el tipo de trabajo activo y colectivo que puede contribuir a crear “una era” (en el sentido heideggeriano del término) en la que sean posibles formas diferentes de pensar, ver y hacer, una era que permita la conservación de los futuros. Para Fry esta transición sería similar a la que sucedió entre el mundo antiguo y el mundo moderno. El imperativo para transitar hacia el Sustentamiento se deriva de la necesidad de contrarrestar los efectos desfuturizantes inherentes a las economías, culturas e instituciones del mundo contemporáneo, principalmente su dependencia incuestionada de, y el apego a, el crecimiento económico. El Sustentamiento es prefigurativo, como lo fuera la Ilustración con su

9. Esta es una síntesis muy parcial del esfuerzo sostenido de Fry para proporcionar una nueva base para el diseño, desarrollado a través de múltiples libros y artículos. La visión de Fry articula lecturas particulares de la teoría evolutiva, la socio-técnica, la genealogía nietzscheana y la fenomenología heideggeriana. Aunque la obra de Fry puede ser considerada como una teoría del diseño en su mejor acepción, también hay un lado práctico en su obra, en particular en el diseño urbano (además de la enseñanza del diseño, por supuesto). Esta síntesis se basa, en gran parte, en los principales libros de Fry de los últimos años.

10. “Lo que ahora es cada vez más claro es que [con la modernidad] la destrucción ha tomado la delantera” (Fry 2015:25).

11. *Nota del traductor*: el término en inglés es *Sustainment*; hay una rima entre *Enlightenment* (Ilustración) y S*ustainment* imposible de preservar en la traducción.

creencia en la razón universal y su imperativo de "orden y progreso", supuestamente hecho posible por la razón, aquel imaginario civilizador que se está desmoronando ante nuestros ojos.

Las condiciones generalizadas de insostenibilidad y desfuturización inherentes a la cultura centrada en la razón que se arraigó con el paso a la modernidad (Plumwood 2002) exigen su destrucción como parte del restablecimiento de las condiciones de futurización. Esta dialéctica de la destrucción y la creación es parte importante del marco de Fry. Aunque la creación y la destrucción son inherentes a las ontologías antropocéntricas el paso hacia el Sustentamiento exige una ética explícita de lo que se debe destruir y lo que se debe crear, material y simbólicamente. Este es uno de los principios para los tipos de diseño que deben surgir de la dialéctica del sostenimiento; implica la destrucción de aquello que destruye (lo que desconoce y lo irreflexivo que produce la insostenibilidad) y, al mismo tiempo, abrazar el proyecto de fundar una nueva tradición capaz de hacer avanzar el Sustentamiento. Lo primero supone toda una gama de acciones correctamente entendidas como "diseño de eliminación". Lo último requiere revelar las posibilidades de formas de ser-en-el-mundo que no reproduzcan la insostenibilidad sino que permitan actos de imaginación, diseño y re/creación que sean auspiciosos para el Sostenimiento. A diferencia del "desarrollo sustentable", la "economía verde" o la ética liberal de "salvar el planeta" –que continúan funcionando dentro de la ontología desfuturizadora– el Sustentamiento nos desafía, a los modernos, para asegurar futuros para aquellas formas relacionales de ser-en-el-mundo capaces de contrarrestar las condiciones aún omnipresentes de desfuturización e insostenibilidad.

Lo humano posthumano y lo artificial

El mundo que los humanos modernos hemos creado se está "desmundificando" bajo las presiones del capitalismo globalizado, la población y la tecnología. El proyecto de "remundificación" –de

desdiseñar la insostenibilidad– es, por lo tanto, necesariamente ontológico porque implica eliminar o rediseñar no sólo estructuras, tecnologías e instituciones sino, también, nuestras formas de pensar y de ser. Este aspecto del trabajo de Fry es sin duda consistente con la visión de Illich de desmantelar la instrumentación de la sociedad industrial para transitar hacia la convivialidad. Quizás uno de los aspectos más atrevidos y desconcertantes de esta tarea es la llamada sin titubeos de Fry para rediseñar lo humano. En pocas palabras, si es cierto que los humanos estamos causando la insostenibilidad tenemos que rediseñar (ese) humano. Muchos pensadores modernos detectarán, razonablemente, en la noción de "rediseñar lo humano" los horribles fantasmas de la ingeniería social, la sociobiología o el biopoder foucaultiano –una hipermodernidad en su peor versión. Pero Fry señala que la suya es una idea posthumana y posracionalista de lo humano:

> "Estamos" viajando hacia un punto en el que tendremos que aprender cómo rediseñarnos. Esto no es tan extremo como suena porque siempre hemos sido un producto del diseño –aunque sin saberlo [...] En esencia, lo que sugiero es acción hacia el desarrollo relacional de un nuevo tipo de "ser humano" [...] considerar las fuerzas del diseño ontológico que constituyen sujetos con agencia disminuida y lo contrario: un sujeto ontológicamente diseñado más allá del sujeto (Fry 2012:37, 162).

Como Tonkinwise (2014a) ha explicado este objetivo no significa que somos dueños de nuestro destino ni que podemos diseñar nuestra existencia a voluntad. Lo que significa es que estamos siendo proyectados con particular agudeza al hecho del diseñar en la actualidad. Esta podría ser otra connotación del Antropoceno. Lo que Fry tiene en mente, siguiendo el argumento de Tonkinwise, es lo opuesto al "diseño centrado en lo humano" vigente en la actualidad con su "versión tímida [liberal] de lo humano", usualmente preocupado por los deseos de los consumidores y la racionalidad instrumental

(Tonkinwise 2014a:7). Pero aquello de "ser mediante el diseño" no es instrumental; señala el hecho de que existimos en el espacio de nuestro diseñar. El diseño centrado en lo humano es, pues, lo contrario a la idea de Fry de ser o convertirnos en humanos por diseño.

Igualmente importante es la posición firme de Fry de que los recursos que tenemos a mano –ya sea aquellos ofrecidos por la modernidad o por tradiciones de cualquier tipo– ya no son apropiados para hacer frente a las dramáticas consecuencias de la insostenibilidad y la desfuturización, como el cambio climático. Tampoco será suficiente ninguna cantidad de adaptación evolutiva o de diseño natural. Por el contrario, lo que se requiere es el diseño de novedosas prácticas ontológicas de futurización que nos conduzcan, decididamente, a la dialéctica del Sustentamiento, más allá del "mundo-en-el mundo" de fabricación moderna/colonial y a través de re/fabricaciones que transformen, radicalmente, la orientación de los humanos hacia lo insostenible. Esto implica una antropogénesis que re-articula los entramados relacionales de lo biológico (la animalidad humana), lo sociocultural y lo técnico:

> Lo que somos y donde existimos son constituidos dentro de una ecología artificial naturalizada que nosotros, a través del diseño y la técnica, hemos creado. Arrastramos todo a esta ecología al convertir el conjunto de la "naturaleza" en una "reserva"[12] material y semiótica que podemos apropiar [...] Al hacer esto, nosotros, en nuestra diferencia, hemos hecho, significativamente pero usualmente sin saberlo, que el mundo de nuestra creación sea una negación del mundo biofísico de nuestra dependencia absoluta [...] A medida que esta tasa de cambio anula el tiempo evolutivo la necesidad de adaptación de los humanos es cada vez más urgente. Pero ahora la única opción disponible es la adaptación por medios artificiales. La supervivencia será, por lo tanto, un proyecto de diseño ontológico biosocial [...] En lugar de plantear la adaptación en el

12. *Nota del traductor*: Fry utiliza el concepto heideggeriano en inglés de *standing reserve*.

> marco humano/animal tenemos que colocarlo en el contexto de la relación entre lo humano y lo artificial (Fry 2012:85, 61).

De esta manera, Fry nos retorna a la breve discusión, en la Introducción, sobre el futuro y el diseño. Debemos preguntarnos si Fry logra articular una visión diferente de la de los tecno-padres de la biología sintética, la geoingeniería, y la Gran Singularidad, es decir, si su propuesta se aleja de la ontología de control y apropiación presente en estas propuestas tecno-futuristas sobre lo artificial. Mientras que para Fry los humanos se convirtieron en seres prostéticos con la invención de las primeras herramientas, desde el surgimiento de la modernidad el diseño ontológico del entramado cuerpo/herramienta/mente ha resultado en un "mundo-dentro-del-mundo" que ha naturalizado la dimensión artificial de la evolución humana. Para Fry esto significa que el humano moderno es ineludiblemente antropocéntrico. En lugar de plantear una salida radical de este antropocentrismo Fry clama por un antropocentrismo consciente y responsable que, por necesidad, tiene que inventar su propia noción posthumana de lo humano (ver también Dilnot 2015). La evolución en el Antropoceno, por lo tanto, necesita ser entendida adecuadamente en términos de selección natural, auto-organización y diseño ontológico. Esto está parcialmente en desacuerdo con las propuestas en el campo del diseño ecológico que dan primacía a la integración orgánica entre los humanos y la naturaleza pero resuena con las llamadas a abrazar, críticamente, las posibilidades que ofrece la tecnología contemporánea hechas por muchos autores destacados en el campo de los estudios sobre ciencia y tecnología (como Donna Haraway). Pero Fry no cae fácilmente en la ontología de la apropiación y control. A pesar de su rechazo a una estricta ética biocéntrica no todo está permitido (2015:57), puesto que el diseño-como-adaptación debe tener en cuenta la dinámica de auto-organización de la Tierra (más sobre esto más adelante). De todas formas, quedará pendiente hasta la Conclusion si Fry (y este libro mismo) logra obviar la ontología del encuadramiento y de proyecto que hoy en día pareciera desplegar con tanta fuerza la ética creciente de lo artificial.

Los resultados del diseño ontológico modernista y la complejidad de la agencia de lo que nos diseña quizás pueden ser vistos más claramente en las ciudades. En el Capítulo 2 mencioné “la cuestión de encontrar modos futurizantes de habitar [lo urbano]” (Fry 2015:87) y ahora vuelvo a esta noción para concluir esta sección. Fry localiza esta pregunta dentro de una historia larga de la habitación en la Tierra con su transición del nomadismo al sedentarismo y la agricultura hace unos 10.000 años. Para imaginar futuros con futuro hay que reconocer y moldear un tercer modo de presencia humana, que Fry llama deslocalización. A pesar de los cambios dramáticos en las formas urbanas de habitar el sedentarismo sigue siendo un marco predeterminado en la planificación de las ciudades y en las discusiones sobre adaptación al cambio climático, como si todavía estuviéramos tratando con la ciudad modernista. Pero la movilidad masiva y el cambio climático han proyectado esta situación a un modo y escala totalmente diferentes. En el futuro podremos esperar ciudades abandonadas, disturbios y conflictos alimenticios y climáticos generalizados, muertes masivas, una lucha feroz por la supervivencia y todo tipo de desastres provocados por los humanos a medida que el “mundo-en-el-mundo”' por excelencia que es la ciudad moderna se descompone bajo los efectos del cambio climático. Exponer la inestabilidad de este modo de habitar –incluyendo las ciudades mal diseñadas y mal ubicadas de la modernidad y la falta de vivienda y la insostenibilidad estructural características en el periodo de la “posvida” de la ciudad moderna– es la primera tarea de una estrategia de diseño ontológico genuinamente preocupada por el habitar en la Tierra. Al discutir el hacer y deshacer de mundos que ha ocurrido con el capitalismo y la modernidad Fry afirma que

> [...] estamos “arrojados” en estas condiciones de desfuturización a medida que el futuro se sacrifica a las ganancias huecas del presente... La continuidad de esta relación está en el corazón del Sostenimiento –el proyecto conceptual y práctico más allá de la Ilustración, la modernidad, la globalización y

> la sustentabilidad (que tan a menudo sostiene lo insostenible, ya sean industrias, modos de vida, productos, instituciones, entornos construidos, modos de agricultura, etcétera). Todo esto va creando la posibilidad de un mundo de ser-en-diferencia. Necesitamos un mundo posthumano (de nuevo en su diferencia) en el que lo humano no sea abandonado sino que, más bien, se sintonice con el ser del Sostenimiento y, así, se convierta en un agente de futuro (Fry 2015:32).

Este es un resumen elocuente del enfoque ontológico del diseño de Fry. Los aspectos prácticos de repensar el diseño urbano y la adaptación son enormes y abarcan todas las dimensiones del espacio y el tiempo de la ciudad y se exploran en profundidad en el libro *City futures in the age of a changing climate*[13] [*Futuros urbanos en la era de un clima cambiante*] (2015). Tendrá que cambiar la naturaleza de lo que es una ciudad. Aprender a habitar de otra forma traerá consigo un reconocimiento más agudo de lo que "nosotros" (los humanos modernos) en realidad somos para que podamos ser de otra manera. Fry hace la cartografía de un proyecto político-cultural que implica "abrazar el estatuto ontológico del entramado de la ciudad en términos de entornos posnaturales de diferencia junto con regímenes de ordenación y desordenación (lo formal y lo informal, lo informativo y metabólico, lo industrial y lo postindustrial, lo espectacular y lo oculto)... En consecuencia, necesitamos una visión muy diferente del posturbanismo" (Fry 2015:88) que haga posible la existencia de modos futuros de habitar.

¿Sostenibilidad mediante el diseño?

Este es un buen momento para regresar a la cuestión de la sustentabilidad, aunque esta vez desde perspectivas ontológicas explícitas.

13. También véase el proyecto actual de Fry, *The studio at the edge of the world,* <http://www.thestudioattheedgeoftheworld.com/>.

Un enfoque reciente sobre la sustentabilidad desarrolla un marco ontológico para el diseño con base en los principales postulados de la fenomenología de Heidegger y de la biología de Maturana.[14] Ehrenfeld (2008) comienza argumentando que las propuestas actuales, como mucho, "reducirán la insostenibilidad" pero no crearán "'una verdadera sustentabilidad". Para que esto último suceda se necesita una verdadera reinvención de las estructuras colectivas que dan forma a nuestras vidas y que definen nuestra humanidad. En el diagnóstico de Ehrenfeld la insostenibilidad brota de la estructura cultural de la modernidad. Más aún, los enfoques destinados a hacer frente a los problemas ambientales se basan en una definición equivocada y reduccionista del problema que, a su vez, deriva de una comprensión limitada de la realidad y de las formas de racionalidad y de tecnología heredadas de la tradición cartesiana. Esto está causando enormes rupturas no sólo en lo ecológico sino, también, en la vida social, que el autor interpreta en términos de la adicción al consumo. A partir de allí propone un nuevo marco para el rediseño de herramientas, infraestructura física e instituciones sociales como medio para fomentar cambios en la conciencia y en las prácticas basados en una ontología del cuidado y para contrarrestar el destructivo comportamiento cultural que se ha instalado en Estados Unidos. El marco analiza la intersección entre tres ámbitos –lo humano, lo natural y lo ético– como el espacio para establecer las bases para un nuevo enfoque de la sustentabilidad.

14. Además de Heidegger y Maturana Ehrenfeld se basa en la crítica de la sociedad industrial de los escritores de la escuela de Frankfurt (Erich Fromm), en el crítico chileno del desarrollo Manfred Max-Neef y en la teoría de estructuración de Anthony Giddens, entre otros. Es revelador que reconozca que Fernando Flores lo introdujo a Heidegger y a Maturana "a través de un programa intensivo en diseño ontológico" en el Área de la Bahía, en California, a finales de 1980 (Ehrenfeld 2008:xxii). Quienes conocen la teoría social crítica contemporánea pudieran encontrar esta combinación de fuentes teóricas peculiar o problemática (por ejemplo, regresar a Fromm, quien fue un crítico lúcido de la modernidad, o enfatizar la conducta adictiva, lo que podría ser visto como un regreso a los muy criticados enfoques psicológicos) pero, a este respecto, de nuevo animo a los lectores para que consideren el esfuerzo de Ehrenfeld como un ejemplo sobresaliente de pensamiento ontológico en el diseño.

De estos primeros pasos surge la definición de la sustentabilidad como "*la posibilidad de que los humanos y otras formas de vida florezcan en el planeta para siempre*" (Ehrenfeld 2008:53; cursivas en el original). En esta visión el florecimiento, que el autor deriva de diversas fuentes filosóficas y espirituales, "es el fundamento más básico del accionar humano y, de ser articulado adecuadamente, puede ser la mayor fuerza posible hacia la sustentabilidad" (Ehrenfeld 2008:53). El florecimiento, propone, sólo puede surgir mediante el cambio a un modo de diseño eficaz para hacer frente a la cultura de la insostenibilidad –en otras palabras, no hay otra salida que la sustentabilidad mediante el diseño (Ehrenfeld 2008:76-77). Este es uno de los argumentos más fuertes de Ehrenfeld; el segundo es que los ámbitos económicos y tecnológicos que sustentan la ontología moderna tienen que ser transformados, ante todo, debido al inmenso poder que han adquirido. Esto no quiere decir que la clave de la sustentabilidad se encuentre en los avances tecnológicos (como las proverbiales soluciones tecnológicas puras) sino, más bien, que "la clave de la sustentabilidad radica en las verdades prácticas que cada uno de nosotros descubre en la vida cotidiana y que contribuyen a las actividades colectivas de nuestra cultura" (Ehrenfeld 2008:95).

¿Cómo podemos, entonces, diseñar un mundo que permita el florecimiento en las actividades cotidianas? ¿Puede el diseño cambiar las prácticas culturales? Haciendo eco del entendimiento de los pragmáticos (como Dewey y Pierce) Ehrenfeld hace la afirmación audaz de que esto puede ser posible –se pueden diseñar dispositivos para transformar, gradualmente, nuestras maneras principales de entender y de ser. Esta conclusión es similar a la noción de "hacer historia" de Spinosa, Flores y Dreyfus y se basa en una articulación particular de la noción de cuidado (de uno mismo, de otros y del mundo) con el argumento de que el cuidado se puede estructurar en el diseño de herramientas y equipos a través de lo que denomina "presenciación" (*presencing*), un concepto relacionado con la noción del diseño transparente de las interfaces tecnológicas que es clave para la incorporación en las herramientas de hábitos ecológicos a

través del diseño para transformar nuestras acciones rutinarias en formas de comportamiento ecológico; esto ha de lograrse mediante la incorporación de "guiones" en el diseño de productos. De esta manera los diseñadores tendrían que ir mucho más allá del objetivo de satisfacer las necesidades de los usuarios para articular, de formas novedosas, las preocupaciones y deseos de una colectividad. Las nuevas rutinas encarnadas se volverían lentamente colectivas y transformarían, eventualmente, la conciencia social y las estructuras institucionales.[15]

Las preocupaciones ontológicas de Ehrenfeld con la sustentabilidad han sido objeto de un esfuerzo de décadas por parte del ecólogo mexicano Enrique Leff por desarrollar un marco ontológico y político para la sustentabilidad, que mencioné, de pasada, en el Capítulo 3 (Leff 2002; véase Escobar 2008:103-106, 129-132 para una discusión de la obra de este autor). Como Leff señala

> [...] la ecología política construye su identidad teórica y política en un mundo en mutación, impulsado por una crisis ambiental: una crisis del ser-en-el-mundo-vivo... *Algo* nuevo está emergiendo en este mundo de incertidumbre, caos e insostenibilidad. A través de los intersticios abiertos en las grietas de la racionalidad monolítica y el pensamiento totalitario la complejidad ambiental arroja nueva luz sobre el futuro por venir. Este "algo" emerge como una necesidad para la emancipación o una voluntad de vivir (Leff 2012:32).

Para que este "algo" se pueda cultivar necesitamos una nueva episteme ecológica en la que la sustentabilidad se convierta en un horizonte para una vida intencional basada en un diálogo de saberes y

15. Ehrenfeld cita como ejemplos los nuevos sanitarios que instruyen a los usuarios sobre las decisiones para soltar los inodoros y el movimiento local de alimentos, que él ve como elementos que inducirán, a la larga, un cambio más profundo de la conciencia. El enfoque, sin embargo, sigue siendo básicamente teórico y no aborda, explícitamente, la dimensión política.

culturas. La visión de Leff, también influenciada por Heidegger y la deconstrucción, apunta a una transición en curso con posibilidades abiertas de futurización.

El diseño ontológico y la cuestión de la agencia

Ninguno de los enfoques de diseño ontológico discutidos hasta ahora tiene una idea clara sobre la agencia de esta nueva forma de diseño; una discusión más satisfactorio de este difícil asunto tendrá que esperar al debate sobre el diseño para la transición y el diseño autónomo, los cuales involucran un sentido más explícito de agencia. Aunque quienes postulan el diseño ontológico toman en serio la idea de que todos diseñamos parecen reservar un papel especial para un tipo de diseñador con la disposición y la formación necesarias para que pueda avanzar alguna o varias de las dimensiones del proyecto ontológico de des/diseñar. En algunos casos en relación con la agencia se invocan el arte, la artesanía (*craft*) y una imaginación renovada para la creación de objetos que nos convoquen, más que simplemente de objetos sin vida. Pensar en la agencia en términos ontológicos también exige una comprensión más matizada del "uso", que Titmarsh y Tonkinwise (2013) exploran a través de una reinterpretación de las interrelaciones entre el arte y el diseño. El papel de los cambios en la conciencia, la investigación, la tecnología y el estudio de diseño, así como la economía política de la insostenibilidad, son objeto de muchos debates desde la perspectiva de la formulación ontológica; sin embargo, la agencia de las prácticas necesarias para el proyecto sigue siendo difícil de teorizar. Fry se acerca a esta pregunta en su discusión de los tipos de identidad que surgirán, necesariamente, de los cambios radicales provocados por la insostenibilidad, la desfuturización y la deslocalización y, desde luego, no todos los personajes que prevé en su ficción posthumana desempeñarán un papel constructivo hacia el Sostenimiento. Este autor (2012:208) no discute, explícitamente, cómo se llevará a cabo

la "rematerialización de mundos" capaz de "permitir el 'ser-de-otro-modo' de estas [nuevas] identidades".[16]

Las concepciones de la agencia en la teoría contemporánea, por supuesto, se han transformado dramáticamente como resultado del giro ontológico, que ya discutí en el Capítulo 2. Con la irrupción de los objetos, las cosas, los no humanos, los espíritus, etcétera, a la órbita de la teoría social se ha enriquecido, considerablemente, la explicación de lo que es la vida y cómo se constituye en mundos. El concepto de "agencia distribuida" –que sugiere que la agencia no es el resultado de las acciones separadas de sujetos intencionales individuales sino, en gran medida, el efecto de redes heterogéneas complejas de humanos y no humanos– tiene profundas implicaciones para el diseño, que exploraré en el siguiente capítulo (Manzini 2015). La pregunta fundamental del diseño ontológico –¿"Cómo nuestras herramientas son parte del trasfondo en el que podemos preguntarnos qué es ser humano"? (Winograd y Flores 1986:163)– se vuelve más complicada; debe ampliarse, al menos, considerando cómo cambia el entendimiento que tienen los diseñadores sobre lo "humano" y sobre los "mundos" cuando aparecen muchos tipos de no humanos y los entramados heterogéneos de vida que los no humanos contribuyen a traer a la existencia.

Uno de los temas más difíciles en las discusiones sobre la agencia del diseño es el de la autoría. El énfasis en el co-diseño, por supuesto, subvierte, directamente, la noción reificada y glorificada de autoría, ya sea en el diseño de productos, el urbanismo o la arquitectura. Como señala la historiadora de la arquitectura Amy Zhang "hay una necesidad crucial en la arquitectura de cuestionar la ontología del diseñador antes de dirigir la práctica hacia cualquier reflexión crítica sobre los efectos ontológicos de la práctica". En este campo las nociones de

16. Fry prevé siete posibles tipos de seres humanos emergentes, cuyo carácter se puede extraer de los nombres: homotecos (pro-tecnología radical); neo-nómadas; guerreristas; sobrevivientes acaparadores; carroñeros; recolectores; y palingensialistas (guardianes y recreadores de conocimiento). Véase Fry (2012:205-211) para su discusión de estas "gentes del futuro".

autoría individual están siendo erosionadas, dramáticamente, por la profunda mediación del modelado digital ante el que se ha rendido la práctica arquitectónica, por no hablar de dependencia de la multiplicidad de aspectos financieros que circunscriben este campo. Sigue existiendo un cierto dualismo entre "autor" y diseño (y sus correlatos potenciales, como no autor/no diseño). También están en juego divisiones de trabajo arraigadas, lo que permite que el autor-diseñador ignore las dimensiones materiales y económicas de la producción. Hay poco espacio, dentro de las estructuras de este dualismo y división del trabajo, para el tipo de diseño centrado en el trabajador esbozado por White (2015) y todo el contexto es contrario a las prácticas genuinas de co-diseño y de diseño para y desde la relacionalidad.[17]

En el concepto de Scharmer y Kaufer (Scharmer 2009; Scharmer y Kaufer 2012) de "liderar desde el futuro emergente" hay una noción de agencia con orientación fenomenológica. Su idea fundamental, "actuar desde la presencia de lo que está queriendo emerger", implica una noción radical de la relacionalidad y, por supuesto, de la futurización. Proponen su noción de "presenciación" (*presencing*) como una forma de contrarrestar la ontología de la desconexión (el "ego-sistema") que está matando a la Tierra a través del consumo; implica una concepción expandida del ser y podría fomentar un tipo de pensamiento de diseño y la creación de prototipos que encarnen lo nuevo que está emergiendo o quiere emerger. Este tipo de presenciación, como argumentan los autores, es propicio para un espacio de transición donde nuevos tipos de "practicantes de primera línea", que operen desde posibilidades de futuro genuinas, aprovechen las configuraciones socio-naturales emergentes y donde la gente pueda crear nuevas conexiones comunales. Dichos profesionales de primera línea se darían cuenta de que "el verdadero poder surge de reconocer los patrones que se están formando y de ubicarse en ellos" (Scharmer 2009:32). Abordarían, sin ambigüedad, el juicio de Varela de que la ciencia moderna no entiende la experiencia –ahondando en la experiencia (de forma no dualista) como una verdadera fuente para

17. Debo estas obervaciones a Amy Zhang (comunicación personal, julio 17 de 2015).

el diseño. Su marco comprende una serie de etapas (desde descargar, ver y sentir lo nuevo hasta la presenciación, la cristalización, producción de prototipos y ejecución) que implican "dejar ir"', "dejar llegar", enactuar y encarnar lo emergente. Estos cambios tienen lugar dentro de un espacio social de creación (presenciación) y destrucción ("ausenciación") colectivas que requiere una transformación personal significativa hacia modos de ser más relacionales. Esta propuesta también puede ser considerada como un marco de diseño ontológico y, en gran medida, así se presenta.[18]

Pensar en la naturaleza de la agencia en el contexto de la sustentabilidad y las transiciones trae consigo sus propios desafíos. En la última parte del capítulo me gustaría avanzar en la pregunta sobre la posibilidad de prácticas de diseño inspiradas por el no dualismo y la relacionalidad; desde esta perspectiva la pregunta es si la acción no dualista puede fomentarse en las condiciones de desmundificación y desfuturización cartografiadas por Fry y sus colaboradores. Podemos apoyarnos en Varela, una vez más, en busca de pistas para responder esa pregunta, antes de regresar a una discusión final del diseño ontológico. Debo aclarar, sin embargo, que esta es una manera particular de explorar la práctica y la ética del diseño ontológico. En el camino encontraré cierto apoyo a esta investigación en la pluralización de las músicas que sucede hoy en muchas partes del mundo.

18. Esta es una presentación muy inadecuada de las principales ideas de estos autores. Ver su trabajo en curso en el Instituto Presencing (https://www.presencing.com/). Estos autores también son influenciados por Heidegger y Varela, así como por los estudios de la organización de Peter Senge, las teorías de la complejidad aplicadas a la economía de Brian Arthur, y la meditación budista. Un riesgo de este tipo de visiones, discutido a menudo (e. g., por los estudiantes de doctorado en mi seminario sobre diseño), es que sean apropiadas por agentes como las corporaciones debido a cierta orientación individual y económica remanente que las caracteriza y a la ausencia de un sentido más explícito de la política y de crítica al capitalismo. Hay también una cierta concepción instrumental y teleológica en la concepción de la evolución de "sistemas sociales" desde los más simples hasta los sistemas sociales con orientación sistémica que estarían emergiendo ("Sociedades 4.0"). En el lado positivo yo diría que esta teoría es inusual porque aborda el trabajo interior que los diseñadores tienen que hacer sobre sí mismos para tomar en serio los retos de la "presenciación" y el no dualismo.

¿El no dualismo en la vida cotidiana? La pregunta de Varela

Ya mencioné la tercera conferencia de Ética desde un conocimiento práctico, de Varela (1999). Esta conferencia discute la ausencia de un yo como lo conocemos en Occidente, proponiendo la noción de un yo desinteresado o virtual como una propiedad emergente de un sistema distribuido mediado por las interacciones sociales (Varela 1999:52-63). Su noción del yo virtual está basada en la visión enactiva de la cognición y en las tradiciones del taoísmo, el confucianismo y el budismo. Para Varela una pregunta clave que surge de estas dos conceptualizaciones es si podemos aprender a encarnar el yo vacío, es decir, desarrollar, realmente, una *forma práctica* para ir más allá del precepto del individuo autónomo auto-interesado y del apego al ego que motiva. Esto refiere a Varela a la tradición budista de atención plena (*mindfulness*);[19] su objetivo es proporcionar un medio para la no dualidad, así como principios para la compasión que surge de la premisa de la ausencia de fundamento.[20] Sin entrar en detalles de la parte budista del argumento Varela concluye que la aceptación de la falta de solidez del yo produce un tipo auténtico de cuidado; de hecho, "aquí se está planteando que el cuidado auténtico reside en el terreno del ser y se puede hacer totalmente manifiesto en un entrenamiento ético sostenido y exitoso". Se trata de un pensamiento completamente ajeno a la actitud nihilista de Occidente pero que, según Varela (1999:73), vale la pena tener en cuenta.[21]

19. Ver nota 57, en el Capítulo 3, sobre este concepto.
20. Para un argumento similar acerca de ir más allá del individuo autónomo, aunque recurriendo a fuentes históricas y contemporáneas en occidental véase Dreyfus y Kelly (2010).
21. Sobre el cuidado véase el trabajo del teólogo brasileño de la liberación Leonardo Boff (2002); su argumento sobre el "cuidado" como una estructura ontológica fundamental se basa en Heidegger, el pensamiento religioso y las acciones cotidianas de la gente común. Hay una voluminosa literatura feminista sobre el cuidado, desde economistas enfocadas en la economía del cuidado hasta académicas de los estudios de ciencia y tecnología que introducen una gama de preocupaciones sobre el cuidado ético en el ámbito de las relaciones humanos/no humanos (e.g., Haraway 2008). María Puig de la Bellacasa (2015) aporta un ángulo original en los debates sobre el

El corolario se traduce en una pregunta legítima: "¿cómo puede ser fomentada y encarnada en nuestra cultura dicha actitud de preocupación genuina, abarcante y compasiva?". Sin duda la respuesta comienza reiterando que "obviamente no puede ser creada mediante normas y preceptos racionalistas" o, simplemente, mediante nuevos conceptos o esquemas de auto-ayuda; por el contrario, "debe ser desarrollada y encarnada a través de *disciplinas* que faciliten el abandono de los hábitos centrados en el ego y permitan que la compasión surja de manera espontánea y auto-sostenible" (Varela 1999:73); cada individuo de esta forma debe cultivar su sentido de la no dualidad, el ser virtual, el cuidado auténtico y la acción no intencional. Esto seguramente sonará demasiado esotérico y espiritual a muchos lectores modernos –sin embargo, la idea resuena con la forma como los intelectuales-activistas de los movimientos sociales hablan sobre su práctica para cambiar las cosas, como discutí en el Capítulo 2. Una respuesta sostenida a esta pregunta se encuentra en el marco conceptual y práctico conocido como "acción que reconecta" desarrollado por Joanna Macy desde la perspectiva del pensamiento sistémico, la ecología, el feminismo y el budismo (e.g., Macy y Brown 1998; Macy 2007, 2012). El objetivo de Macy es proporcionar un camino intelectual y práctico para pasar de una "sociedad de crecimiento industrial" auto-destructiva a una "vida sustentable". Este cambio fundamental, el Gran Giro, como lo denomina, exige un profundo cambio en nuestra percepción de la realidad, incluyendo el abandono de nuestra creencia en un yo separado y la adopción de una visión ecológica del ser; el abandono del antropocentrismo a favor de un paradigma centrado en la vida; el reconocimiento del co-surgimiento dependiente de todas las cosas, incluyendo el del conocedor y lo conocido, el cuerpo y la mente; el fomento de cambios estructurales a nivel de los

cuidado, el de la tensión existente entre el tiempo productivista del capitalismo, la innovación y la tecnociencia (yo añadiría el diseño convencional), por una parte, y las temporalidades necesarias para una ética efectiva para el cuidado de las redes de relacionalidad que mantienen la vida a través de todo el espectro de formas materiales, humanas y no humanas, por la otra.

sistemas económicos y de la tecnología; y el cultivo de cambios en la conciencia a través de diversos medios, como las espiritualidades no dualistas. Sólo entonces podremos esperar “aliarnos con los seres del futuro”, un concepto que se articula con los interrogantes de la sustentabilidad (Macy 2007:191).

Macy aborda la siguiente pregunta: ¿por qué somos incapaces de lograr que estos inspirados conceptos se conviertan en fuerzas efectivas en el mundo real, o cómo podemos alcanzarlo? Su libro más reciente está dedicado “al florecimiento de la vida en este planeta único y maravilloso” (Macy 2012) –otra referencia a la sustentabilidad como florecimiento (véase Ehrenfeld 2009). Volveré a hablar de la visión de Macy en la discusión sobre las narrativas para la transición. Por ahora cabe preguntar: ¿la pregunta de Varela y la comprensión profunda de Macy son útiles para el diseño?; ¿puede estar el diseño en sintonía con estas realizaciones?; ¿puede habitar espacios de no dualidad, no liberalismo y no capitalismo?; ¿puede encontrar fuentes del no-yo en las luchas y situaciones contemporáneas? Estas son preguntas para una antropología del diseño que toma en serio un enfoque ontológico.

Con estas preguntas estamos de vuelta en el análisis crítico de la modernidad. La modernidad es, de hecho, la formación onto-epistémica dentro de la cual más ha prosperado la tradición racionalista. En este libro he evitado, a propósito, una discusión sustancial de las perspectivas sobre la modernidad. Es importante, sin embargo, poner la modernidad en su lugar, por así decirlo. Permítanme comenzar con una provocación; muchas veces he reflexionado sobre por qué hay tanto debate en la academia sobre el carácter de la modernidad pero muy poco, o nada, acerca de las “tradiciones” –nadie discute “tradiciones alternativas”, por ejemplo, mientras que abundan los debates sobre modernidades alternativas y múltiples. De alguna manera parecemos haber aceptado la idea de que alguna versión de la “modernidad” es inevitable, a nivel global, hasta el final de los tiempos. Vale la pena citar a Nandy una vez más para interrogar este supuesto:

> Ha llegado el momento de que restauremos algunas de las categorías utilizadas por las víctimas para entender la violencia, la injusticia y la indignidad a las que han sido sometidas en nuestros tiempos [...] estas categorías olvidadas proporcionan una pista vital hacia el ser intelectual reprimido de nuestro mundo, sobre todo hacia esa parte que está tratando de mantener vivas las visiones de un modo de vida más democrático y menos expropiador. Para ese otro yo del mundo del conocimiento la modernidad no es el estado final de todas las culturas ni la última palabra en creatividad institucional. No importa qué tan formidable y permanente pueda parecer el edificio del mundo moderno esto otro yo reconoce que algún día habrá sociedades posmodernas y una conciencia posmoderna y esas sociedades y esa conciencia podrían optar por construir no tanto sobre la modernidad como sobre las tradiciones del mundo no moderno o premoderno (1987: xvii).

Podría decir que Nandy está hablando de insostenibilidad y de las posibilidades de futurización contenidas en, y a menudo articuladas por, las víctimas más directas de la desfuturización moderna. Es importante repetir, sin embargo, que Nandy no está abogando por una defensa intransigente de la tradición; su reformulación de los conceptos de tradición y modernidad es mucho más sofisticada que eso. Además, está interesado, ante todo, en el diálogo entre culturas. La mayoría de los movimientos del Sur tampoco está interesada en una defensa recalcitrante de la tradición, incluso si quienes abogan por la modernidad en todos los lados del espectro político continúan reduciendo a estos movimientos a esta posición en nombre de algún universalismo. Nandy, por ejemplo, reconoce la importancia de excavar y luchar por un Occidente perdido o reprimido (de la misma manera que yo he hablado de Occidentes alternativos que pueden constituir fuentes de ontologías no dualistas). Tal vez ha llegado el momento de dejar de considerar cualquier referencia a la tradición como patológica, romántica o nostálgica. Se debe tener cuidado, por

supuesto, en no caer en la defensa acrítica de tradiciones que alberguen alguna forma de opresión (el patriarcado, por ejemplo). Pero es legítimo preguntar si algunos tipos de tradición pueden ser utilizados hoy en día como herramientas para la crítica, la futurización y la sustentabilidad. Para continuar con Nandy:

> La elección de las tradiciones de la que estoy hablando implica la identificación, dentro de una tradición, de la capacidad de auto-renovación a través de la heterodoxia, la pluralidad y la disidencia. Implica la capacidad de que una cultura sea abierta, auto-analítica y consciente de sí misma sin ser demasiado consciente de sí misma [...] Afortunadamente, con frecuencias las culturas son más abiertas y autocríticas que sus intérpretes (1987:120).

En su mejor expresión los grupos sociales en lucha se mueven en varias direcciones a la vez: re/creando y fortaleciendo prácticas de larga data, por un lado, y dominando el "mundo moderno", sus prácticas y sus tecnologías, por el otro. Me parece que a esto apunta la historiadora boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2014) cuando se refiere a los grupos sociales indígenas urbanos de su país hoy en día como "sociedades abirragadas", capaces de re/definir una modernidad propia, más convivial que las modernidades dominantes precisamente porque también se surten de lo propio, entreverando formas sofisticadas de lo indígena con lo que no lo es, de tal forma que crean mundos donde coexisten diferencias culturales fuertes sin fundirse. De allí surge un tejido intercultural más duradero porque se surte de complementariedades sin obviar los antagonismos, que se entronca con la economía de mercado pero apoyándose en las tecnologías y saberes indígenas. Hay aquí toda una novedosa propuesta diferente de modernidades y tradiciones, una visión pluriversal.

El diseño y las ontologías relaciones de la música

Tal vez algunos géneros de la música popular contemporánea sean un modelo adecuado para describir lo que muchos grupos y movimientos de hoy tratan de lograr a través de sus prácticas culturales y políticas innovadoras. Estos géneros globalizados, usualmente descritos como "fusiones", implican características aparentemente contradictorias: un compromiso con una tradición musical lugarizada pero, al mismo tiempo, la apertura de esas tradiciones, más que nunca, a conversaciones con otras músicas del mundo y al uso de toda una gama de tecnologías digitales y de producción no estándar para lograr los mejores ritmos y sonidos posibles.[22] Los resultados son muchas veces únicos y originales, muy potentes en las maneras como convocan los cuerpos y las conciencias de la gente, tal vez confirmando la afirmación de Attali (1985) de que la música, más que la teoría, anuncia los nuevos órdenes culturales y políticos por venir. ¿Será que esta función profética de la música sugiere, al menos, que algunas prácticas artísticas podrían estar más efectivamente en sintonía, actualmente, con la existencia relacional? ¿Pueden las fusiones contemporáneas considerarse inter-epistémicas y pluriversales y, si es así, una fuente de inspiración para el tipo de prácticas novedosas de diseño colaborativo imaginado por pensadores de diseño como Manzini (2015)? ¿Están los músicos participando en actos de política ontológica cuando colaboran en la realización de músicas inter-mundos?[23] ¿Abren las músicas contemporáneas de este tipo

22. Aunque estas fusiones reúnen las músicas de prácticamente todas las regiones del mundo hay algunos lugares que son ricas fuentes musicales en la actualidad, como el África occidental (Malí y Senegal); Cuba, Colombia y Brasil en América Latina; y algunas tradiciones populares en Europa y América del Norte. (La revista londinense *Songlines* está dedicada a estas fusiones).

23. La palabra *fusión*, en realidad, es poco apropiada para lo que piensan los músicos. Para el conocido cantante de flamenco Diego El Cigala el concepto de fusión implica la desaparición de mundos; sin embargo, en las colaboraciones musicales los mundos no desaparecen sino que se recrean en el diálogo. En apoyo de esta idea El Cigala menciona una conversación con el músico de salsa Bebo Valdés: "Tu canta como ese gitano que eres que yo tocaré como el cubano que soy". Véase el programa "En-

nuevas posibilidades para el ser-en-el-sonido, tal vez en sintonía con el humano re-imaginado de Fry?

Algunas de estas preguntas son abordadas por la teórica de la música Ana María Ochoa (2014) en su investigación histórica sobre la relación entre la auralidad y el ser. Para ella la acústica ha sido un área intensiva de innovación en diseño en Occidente, al menos desde el siglo XIX. La acústica une forma y evento, convocando a un replanteamiento de la relación entre proceso, diseño y materialidad. Basándose en el concepto de acustemología de Stephen Feld Ochoa discute cómo el sonido confunde los límites entre la epistemología y la ontología y señala regímenes relacionales de auralidad en los que desempeñan un papel la forma musical, la (im)materialidad y la física, la tecnología y la percepción del sonido. En su examen de las narrativas europeas del siglo XIX sobre las músicas nativas de Colombia revela una ontología política de la música que rodea esas narrativas. Una de las lecciones de su examen de las ontologías acústicas es que los "sonidos locales" no son rasgos estáticos destinados a representar un lugar determinado; siempre ha existido una especie de "transculturación sónica" (Ochoa 2006) que es, precisamente, lo que las nuevas fusiones llevan a nuevos niveles de sofisticación, al tiempo que conservan una fuerza al mismo tiempo lugarizada y pluriversal. Al traer el sonido y la auralidad a primer

---

cuentro en el Estudio" con El Cigala: <https://www.youtube.com/watch?v=l0yhpNCqn9Y>. Las colaboraciones se encuentran en todos los tipos de músicas, incluyendo dentro de las músicas clásicas, populares y folclóricas; piénsese, por ejemplo, en la fascinante colaboración *Uniko* (2004/2011) entre el grupo de música contemporánea de San Francisco Kronos Quartet y los músicos finlandeses Kimmo Pohjonen (acordeón y voz) y Samuli Hosminen (muestreo de voces, *loops* en vivo, interfaces digitales). Los músicos con frecuencia describen las colaboraciones en términos de hacer "lo que es mejor para la música" (como en las sesiones improvisadas del jazz o la salsa y en las producciones entre géneros diferentes). Conozco dos conversaciones explícitas en este sentido: una entre el compositor de música electrónica Luigi Nono, el director Claudio Abbado y el pianista Maurizio Pollini (véase el documental *A trail on the water*, dirigido por Bettina Ehrhardt en 2001); y otra, en una vena muy diferente, entre los músicos populares argentinos Peteco Carabajal, el dúo Coplanacu y Raly Barrionuevo (véase el DVD de su colaboración, *La Juntada*, 2004).

plano Ochoa cuestiona el énfasis excesivo que los estudios críticos del diseño han puesto en lo visual.

Otro intento interesante de vincular el diseño y la música es la noción de que el diseño podría estar emergiendo como un quinto principio de práctica musical radical en la actualidad. Esta idea ha sido sugerida por Amy Zhang para el caso de algunas músicas contemporáneas (comunicación personal, enero de 2012). Zhang basa esta sugerencia en la identificación de Attali (1985:20) del ritual, la representación, la repetición y la composición como los cuatro principales modos históricos de producción musical desde la perspectiva de las relaciones entre la sociedad y el poder, específicas a períodos históricos particulares.[24] Para Attali la composición, a diferencia de los modos anteriores, altera los códigos dominantes y la economía política de la música e inaugura un verdadero potencial para la relacionalidad y la experimentación colectiva. Attali (1985:141) cita al compositor vanguardista Luciano Berio: "Si componemos música también estamos compuestos por la historia, por situaciones que constantemente nos desafían". Esta es una interpretación clara de la idea de que el diseño diseña, desafiándonos a participar en tipos de diseño futurizantes. Sin embargo, como añade Attali:

> La música ya no está hecha para ser representada o almacenada sino para la participación en el juego colectivo, en una búsqueda permanente por una comunicación nueva e inmediata, sin ritual y siempre inestable. Se convierte en no reproducible, irreversible [...] La música está marcando el comienzo de una nueva era. ¿Hay que leer esta emergencia como el heraldo de una liberación del valor de cambio o sólo como el emplazamiento de una nueva trampa para la música y sus consumidores, la de la automanipulación? La respuesta a estas preguntas, creo, depende de la radicalidad del experimento. Inducir a la

24.Attali basa su argumento sobre la composición en compositores como Nono, Berio, Cage y Boulez y, también, en el free jazz estadounidense, una mezcla de música popular afroamericana y música experimental europea.

> gente a componer con instrumentos predefinidos no puede dar lugar a un modo de producción diferente del autorizado por dichos instrumentos (1985141).

Podría añadir, siguiendo la intuición de Zhang, que las músicas contemporáneas agregan nuevos elementos al principio de composición de Attali, incluyendo el carácter abierto, la interacción a través de la diferencia cultural y musical, la creación colaborativa, etcétera. Si esto es así ¿quizás se puede decir que el diseño es el modelo de composición apropiado para la era pluriversal? Para Zhang la composición no ha estado a la altura de su promesa debido a su continua dependencia de compositores individuales y de su inmersión en el capitalismo comercial. Otras prácticas están emergiendo. Esta es una tendencia que los diseñadores con orientación ontológica harían bien en tener en cuenta mientras reimaginan prácticas que eviten las trampas de los anteriores modos de operación del diseño.

De regreso al diseño ontológico

Comienzo destacando algunos aspectos compartidos por las concepciones de diseño ontológico sintetizadas en este capítulo. En primer lugar está el rechazo del cartesianismo, en términos generales, ya sea en forma del *mundo hecho de un solo mundo* del que nos habla John Law, de la "época de la imagen del mundo" de Heidegger (incluyendo el efecto del encuadramiento del mundo como objeto a ser apropiado) o del rechazo de una ontología de sujetos autónomos que enfrentan objetos discretos e independientes que el científico puede estudiar aisladamente o el diseñador manipular a voluntad. Esta metafísica es sustituida por una ontología en la que los humanos no "descubren" el mundo sino que lo constituyen, ya sea a través de la enacción (Varela), el lenguaje (Winograd y Flores), las mallas y tejidos (Ingold) o la ineluctable proyección y articulación con las cosas (e.g., Fry, Willis, Tonkinwise). Las diversas lecturas representan

diversos intentos por desarrollar enfoques no dualistas del conocimiento, la cognición y el diseño. De esta manera también van más allá de la crítica hacia formulaciones alternativas.

También hay acuerdo en que el diseño ontológico es diseño más allá del "sujeto" y, desde luego, más allá de la división sujeto/objeto. Favorece modos de ser-en-el-mundo más allá del humanismo, el nihilismo y el antropocentrismo centrado en la razón (Spinosa, Dreyfus, y Flores; Plumwood; Leff; Fry). De esta manera el diseño con orientación ontológica tiene, necesariamente, un ímpetu crítico. Involucra "una manera de repensar cómo está organizada la sociedad, cambia los valores y altera, significativamente, los modelos empresariales y el pensamiento económico" (Tonkinwise 2012:8). ¿Significa esto que los enfoques de diseño ontológico se convierten en una parte integral del campo de los estudios críticos de diseño (ECD)? Tiene sentido afirmar que sí, por varias razones. Primero, el diseño ontológico tiene como objetivo contribuir a un entendimiento relacional de lo material porque apunta a desmaterializar la sociedad a través de una nueva conciencia de la materialidad y porque innova con nuevas formas para que la sociedad pueda "autoabastecerse". Esto también implica una renovada atención a la práctica (incluyendo la articulación del diseño y la etnografía); una recuperación de la agencia de las cosas, su "materialidad vibrante," a diferencia del supuesto carácter inerte de los "objetos" (e.g., Bennett 2011); una resituación de lo material en el metabolismo de la economía (producción y consumo), como nos enseña la economía ecológica; y una reintegración del diseño dentro de entramados lugarizados más amplios. Algunos de estos puntos resurgirán en la discusión del diseño para la transición en el próximo capítulo.

Los pensadores del diseño ontológico comparten una creencia en el potencial radical de innovación del diseño. Los modos convencionales de diseño y de vida tienen que ser expuestos y superados. "Quiero que la forma convencional de operar", dice Tonkinwise (2012:8, 14), "simplemente desaparezca porque está destruyendo el planeta, social y ecológicamente... Dentro del pensamiento de diseño

hay una tendencia idealista hacia el anticapitalismo o, al menos, contra la forma convencional de operar". La realización de este potencial radical, para continuar con este teórico del diseño, requiere una profunda sensibilidad relacional que una la materialidad, la visualidad y la empatía (a través de la práctica) en nuevos conjuntos de dispositivos e infraestructuras, capacidades y conocimientos, y significados e identidades. Por último, hay mucho énfasis compartido en la necesidad de imbuir la enseñanza del diseño con herramientas para la reflexión ontológica para que los diseñadores sean conscientes de su situacionalidad en las ecologías para las que diseñan.

A modo de conclusión

Las siguientes son algunas de las principales características del enfoque ontológico del diseño, como una forma de concluir este capítulo. La lista es selectiva y deliberadamente elaborada desde la perspectiva de los trabajos presentados en el capítulo. El diseño con orientación ontológica:

- Reconoce que todo diseño crea un "mundo dentro del mundo" en el que somos, simultáneamente, diseñados y diseñadores. Todos somos diseñadores y todos somos diseñados.
- Es una estrategia para las transiciones de la Ilustración (insostenibilidad, desfuturización, desmundialización, destrucción) al Sustentamiento (futurización, remundialización, creación). Imagina y acoge prácticas ontológicamente futurizantes, en particular las que involucran la creación relacional de nuevos mundos y nuevos tipos de "humano".
- Evita la desfuturización en objetos y pone de presente la contribución de la tecnología a la insostenibilidad. Articula la imaginación y la tecnología ontológicamente; reconceptualiza "mundo" para crear posibilidades de futurización; y enfrenta la antropogénesis de la tecnicidad.

- Es post-“sujeto”’ y post-“objeto”; va más allá del tecno-racionalismo del “yo” (“usuario”, autor); desafía la categoría hegemónica de “humano” mientras que lucha por una noción y una práctica posthumana de lo humano, planteando la cuestión de las transiciones civilizatorias (próximo capítulo).
- Su objeto no es, simplemente, otra forma de fabricación sino un modo de revelar; valora la recuperación de formas de hacer que no son meramente tecnológicas al tiempo que acoge nuevas creaciones. Lo hace considerando toda la gama de tradiciones de diseño (en Occidente y más allá) pero busca hacerlo de una manera no eurocéntrica y decolonial.
- No tiene que ver con “la expansión de la gama de opciones” (libertad liberal) sino que busca transformar los tipos de ser en los que deseamos convertirnos. En este sentido no es liberal y es, potencialmente, no capitalista o poscapitalista (J.K Gibson-Graham 2006, 2013; capitulo seis para enfoques latinoamericanos sobre lo no-liberal).
- Construye sobre la dinámica de la vida y sobre la capacidad inmanente de la Tierra para la auto-organización. Enfrenta la cuestión de la artificialidad pero lo hace sin dejar de ser consciente de los complejos tejidos de vida que componen el pluriverso.
- Promueve instrumentaciones conviviales que involucren colectivos humanos/no humanos que surjan a partir de rupturas ecológicas o experiencias compartidas de devastación. Imagina diseños que tomen en serio los poderes activos de los no humanos y se basa en una ontología positiva de la materia vibrante, notando que las situaciones de diseño siempre implican “encuentros entre actantes ontológicamente diversos” (Bennett 2011: xiv).
- Implica el diseño de ámbitos en los que se generan e interpretan las acciones deseadas; contribuye a producir los lenguajes que crean el(los) mundo(s) en que las personas operan. En la creación de ámbitos de conversaciones para la acción pasa, necesariamente, del diseño a la experiencia y viceversa (a través, por ejemplo, de la creación de prototipos y de análisis de escenarios).

Se pregunta hasta dónde la creación de nuevos diseños permite la emergencia de mejores dominios de interpretación y de acción (Winograd y Flores 1986; Flores y Flores 2013).

- Siempre implica reconexión: con los no humanos; con las cosas en su "cosidad"; con la Tierra (conexiones sabias con la Tierra); con el espíritu; y, por supuesto, con los humanos en su alteridad radical (decolonialmente, teniendo en cuenta la inclusión de múltiples mundos, en lugar de su exclusión). Contribuye a desmantelar los dualismos y toma en serio todas las formas de existencia no dualista. Ofrece caminos para una (mayor) conciencia y para ontologías de compasión y de cuidado.
- Todo diseño es para "uso" enactivo (pero no involucra sólo "usuarios"); produce eficacia operacional (pero no "utilidad"); fomenta la autopoiesis de las entidades vivas y de los conjuntos heterogéneos de vida; es consciente de vivir en el pluriverso.

Volveré sobre algunas de estas características al final del libro, en particular después de la discusión sobre diseño autónomo y el concepto de lo comunal. Por ahora es apropiado finalizar este capítulo con el siguiente llamado de Tonkinwise (2014a:7): "Así que, sobre todo los diseñadores, debemos estar mucho más empapados en versiones ontológicas de lo que significa el diseño y sobre lo que es y puede ser el humano que es diseñado y diseña". Aquí hay todo un programa para el diseño ontológico.

Tercera parte
Diseños para el pluriverso

Capítulo 5
Diseño para las transiciones

El diseño para la transición es una propuesta para una nueva era de la práctica, estudio e investigación del diseño que aboga por transiciones sociales lideradas por el diseño hacia un futuro más sostenible... Las soluciones del diseño para la transición tienen su origen en el pensamiento a largo plazo, están orientadas al estilo de vida y basadas en el lugar y siempre reconocen el mundo natural como el contexto amplio para todas las soluciones de diseño.
Irwin (2015:1, 4)

Ser un diseñador para la transición significa adoptar diferentes valores y perspectivas. Es, por lo tanto, un proceso de aprendizaje y, por la misma razón, un desafío. Requiere que los diseñadores reconozcan la hipocresía que surge de ser un agente de cambio hacia un nuevo sistema desde dentro del sistema antiguo.
Tonkinwise (2014:12)

El trasfondo del libro es la gran transición: un proceso de cambio en el que la humanidad está empezando a entender los límites del planeta y que también nos está llevando a hacer un mejor uso de la conectividad disponible.... A partir de allí es posible esbozar un escenario de diseño construido sobre una cultura que une lo local con lo global (localismo cosmopolita) y sobre una infraestructura resiliente capaz de recalificar el trabajo y acercar la producción al consumo (sistema distribuido).
Manzini (2015:2)

Este capítulo construye conexiones entre las visiones de "transiciones" (civilizatoria, paradigmática, de época) y el diseño. Juntos crean un campo emergente, diversamente llamado "diseño de transición" o "diseño para la transición". Teniendo en cuenta su objeto y ámbito

de aplicación este campo tiene, necesariamente, implicaciones ontológicas porque detrás de cualquier visión para la transición yace, en mayor o menor medida, un desafío frontal a la formación onto-epistémica enclavada en la actual forma dominante de la modernidad capitalista. Este posicionamiento conceptual y ético separa las visiones para la transición de los marcos teóricos del cambio social más comúnmente establecidos. En este capítulo ofrezco un contexto para los epígrafes con el que comienza. ¿Cómo los pensadores antes citados llegaron a conceptualizar el diseño como un espacio para esas transformaciones tan significativas? ¿Cómo su visión del diseño articula, en un solo marco, elementos aparentemente dispares como el lugar, la noción de agencia distribuida, el cambio de paradigma, la dinámica planetaria y un nuevo modo de pensar para el diseñador?

El capítulo se divide en dos partes. La primera presenta visiones para la transición que han ido surgiendo con claridad y fuerza en los últimos años y que provienen de un amplio espectro de contextos y campos. Estos discursos constituyen un nuevo campo de "estudios para la transición" que se convierte en una ayuda inestimable para los marcos de diseño para la transición que presentaré en la segunda parte, enfocada en dos propuestas que unen el diseño y las transiciones: el marco para el diseño para la transición desarrollado en la Universidad Carnegie Mellon y la elaborada conceptualización de Ezio Manzini sobre el "diseño para la innovación social". A ellos hay que añadir, por supuesto, la propuesta de Tony Fry de transición de la Ilustración al Sustentamiento, presentada en el capítulo anterior.

Si la primera parte pretende ser una contribución al "visionar" inherente a las propuestas de diseño para la transición la segunda está deliberadamente presentada como una contribución al campo en desarrollo del diseño ontológico. El énfasis en la construcción de lugar y en la práctica colaborativa, así como en el arraigo inequívoco del diseño para la transición a una visión ecológica, constituye, sin duda, una intervención ontológica –una ontología política del diseño.

Discursos para la transición

El surgimiento de visiones para la transición lleva décadas, como lo sugiere la propuesta de Illich de transición del modo industrial de producción a una era de la convivialidad, ya mencionado en la Introducción. Sin embargo, se ha intensificado en años recientes. De hecho, la emergencia de narrativas, imaginarios y propuestas para la transición en varios espacios de la vida académica y activista en la última década es uno de los signos más anticipatorios de nuestro tiempo. La mayoría de los discursos para la transición, como los llamaré en este capítulo (DT), comparte la afirmación de que tenemos que ir más allá de los límites institucionales y epistémicos existente si realmente queremos luchar por mundos y prácticas capaces de lograr las transformaciones significativas que creemos necesarias. Los DT parten de la noción de que las crisis ecológicas y sociales contemporáneas son inseparables del modelo de vida social que se ha vuelto dominante en los últimos siglos, categorizado como industrialismo, capitalismo, modernidad, (neo) liberalismo, antropocentrismo, racionalismo, patriarcado, secularización o, incluso, civilización judeo-cristiana.

Mientras la discusión sobre crisis y transiciones tiene una larga genealogía en Occidente los DT están surgiendo hoy con especial riqueza, diversidad e intensidad, hasta el punto de que se puede plantear un campo de "estudios para la transición" como un nuevo dominio académico-político. Como sugeriría incluso un mapeo superficial de los DT quienes escriben sobre el tema no están limitados a la academia; de hecho, los pensadores de DT más visionarios no son académicos aunque, a menudo, mantienen alguna relación con las corrientes académicas críticas. Los DT están surgiendo de una multiplicidad de sitios, incluyendo los movimientos sociales y algunas organizaciones no gubernamentales; del trabajo de intelectuales con conexiones significativas con las luchas ambientales y culturales; y de los intelectuales que trabajan dentro de tradiciones académicas alternativas o disidentes. Los DT son prominentes en los campos de

la cultura, la ecología, la religión y la espiritualidad, la ciencia alternativa (e.g., la complejidad), los alimentos y la energía y las tecnologías digitales, entre otros.[1]

El ecólogo y teólogo de Carolina del Norte Thomas Berry explica la búsqueda de las transiciones en la siguiente forma: "Estamos entre historias. El viejo relato, el relato de cómo el mundo llegó a ser y cómo encajamos en él, ya no es eficaz. Sin embargo, no hemos aprendido el nuevo relato" (Berry 1988:123). La búsqueda de un Nuevo Relato (o, más bien, de nuevos relatos) está en marcha. Este autor lo dice de una manera bastante aguda y completa:

> Podemos describir el reto que tenemos ante nosotros con la siguiente frase: la misión histórica de nuestro tiempo es reinventar lo humano –al nivel de la especie, con reflexión crítica, con toda la comunidad de sistemas vivos, en un contexto temporal histórico, por medio de relatos y de una experiencia compartida de soñar (Berry 1999:159).

Este es un mandato potente que convoca a todos los seres humanos y, ciertamente, a los diseñadores con actitud ontológica. La obra de Berry, de esta manera, adquiere un carácter fundacional para el trabajo de transición (más sobre esto adelante).

1. Utilizo el término "transición" en lugar de "transformación" ya que este es el término utilizado en la mayoría de los marcos discutidos en este capítulo. Algunos de los DT pueden criticarse por muchas razones (e.g., su falta de atención a cuestiones de poder y dominación en términos de clase, género y raza o su continua dependencia de las premisas modernistas). Sin embargo, la mayoría implica una noción radical de transformación en muchos niveles. En algunos casos el significado de "transición" es similar a la noción de "gran transformación" de Polanyi; en otros, una transición es vista como algo que implica muchos tipos de transformación. La mayoría exhibe un profundo carácter abierto y la conciencia de ser una de muchas historias posibles. Contrariamente a las áreas de investigación de transición más conocidas en las ciencias sociales (e.g., transiciones al postsocialismo, al poscapitalismo o al postconflicto) los DT que he presentado evitan las teleologías estrechas, incluso si cuentan un relato con un "de" y un "hacia". Algunos apelan, explícitamente, a dinámicas no lineales, la emergencia y la autoorganización.

Discursos para la transición en el Norte Global

Los discursos para la transición se diferencian geopolíticamente en la actualidad entre los que se producen en el Norte Global y los del Sur Global, a pesar de que se han empezado a construir puentes entre ellos (Escobar 2015). En el Norte los más destacados incluyen el decrecimiento –a menudo asociado con debates sobre la comunalización y los *commons* o comunes (Bollier 2014; Bollier y Helfrich, eds., 2012)– y una variedad de iniciativas para la transición (IT). Los debates sobre el Antropoceno, análisis de tendencias de previsión (*forecasting*, e.g., Randers 2012), algunos diálogos inter-religiosos y procesos de la ONU, particularmente dentro del Foro de Partes Interesadas (*Stakeholders Forum*), también son espacios activos donde se articulan los DT. Entre las IT están la Iniciativa de Pueblos en Transición (Reino Unido), la Iniciativa de la Gran Transición (Instituto Tellus), el Gran Giro (Joanna Macy), la Gran Obra o transición a una era Ecozoica (Thomas Berry), la Transición de la civilización industrial a una Civilización Ecológica (Philip Clayton, Herman Greene), y las transiciones de la Edad de La Separación (entre los individuos y la comunidad y entre los humanos y el resto del mundo vivo) a una Edad de Reunión (Eisenstein 2013), de la Ilustración al Sostenimiento (Fry 2012) o Re-avivamiento (Weber 2013). En el Sur Global los DT incluyen el posdesarrollo y las alternativas al desarrollo, la crisis del modelo civilizador, el buen vivir y los derechos de la naturaleza, las lógicas comunales y las transiciones al postextractivismo. En el Norte las características de la edad por venir incluyen el poscrecimiento, lo postmaterialista, posteconómico, postcapitalista y posthumano; en el Sur se expresan en términos de posdesarrollo, lo no liberal, post/no capitalista, biocéntrico y postextractivista (véase Escobar 2011, 2015, para una mayor elaboración).

La mayoría de los DT contemporáneos postula una transformación cultural e institucional radical –una transición a un mundo totalmente diferente–. Esto ha sido conceptualizado como cambio de paradigma (e.g., Raskin *et al.* 2002; Shiva 2008), un cambio de mode-

lo de civilización (los movimientos indígenas), el surgimiento de una nueva cultura holística o, incluso, la llegada de una nueva era más allá de la era moderna dualista (e.g., Goodwin 2007; Macy 2012; Macy y Brown 1998), reduccionista (e.g., Kauffman 2008), económica (e.g., Schafer 2008), industrial (Illich 1973; Greene 2015) y antropocéntrica (e.g., Weber 2013; Eisenstein 2013; Goodwin 2007). Se considera que este cambio ya está ocurriendo, aunque la mayoría de los DT advierten que los resultados no están garantizados. Incluso las visiones más seculares enfatizan una profunda transformación de los valores. Los DT más imaginativos ligan aspectos que han permanecido separados en los imaginarios anteriores para la transformación social: culturales, político-económicos, ecológicos y espirituales. Al cambiar las formas como estos ámbitos han sido concebidos y desplegados, incluyendo su separación, los DT adquieren un carácter ontológico. Estos ámbitos son re-tejidos de nuevo gracias a una profunda preocupación por el sufrimiento humano y por el destino de la vida. Estas son algunas declaraciones "clásicas" sobre la transición:[2]

> La transición global ha comenzado –una sociedad planetaria se concretará en las próximas décadas. Pero su resultado está en cuestión [...] Dependiendo de cómo se resuelvan los conflictos ambientales y sociales el desarrollo global puede bifurcarse en vías drásticamente diferentes. En el lado oscuro es muy fácil imaginar un futuro sombrío de personas, culturas y naturaleza empobrecidas. De hecho, para muchos esta posibilidad ominosa parece la más probable. Pero *no* es inevitable. La humanidad tiene el poder de prever, de elegir y de actuar.

2. Los DT que he citado representan un segmento de la literatura. Los DT van desde los más culturales y espirituales a los explícitamente políticos; apelan a una amplia gama de conceptos e imágenes, desde lo distópico (colapso, decadencia y ascendencia, supervivencia, apocalipsis) hasta lo reconstructivo (e.g., evolución consciente, inteligencia colectiva, sacralidad, salvar el planeta y los seres humanos). Hay mucho que aprender de estas visiones y propuestas, que los académicos y los diseñadores rara vez consideran. El campo de la ecología espiritual puede ser visto como un espacio para los DT.

> Aunque pueda parecer improbable es posible una transición hacia un futuro de vidas enriquecidas, solidaridad humana y un planeta saludable (Raskin *et al*. 2002:ix)

> La vida en nuestro planeta está en problemas. Es difícil ir a cualquier parte sin ser confrontado por las heridas de nuestro mundo, el desgarramiento de la trama de la vida [...] Nuestro planeta nos está enviando señales de sufrimiento tan continuas que parecen casi normales [...] Son señales de advertencia de que vivimos en un mundo que puede terminar, por lo menos como un hogar de vida consciente. Esto no quiere decir que *terminará*, pero *puede terminar*. *Esa posibilidad cambia todo para nosotros* [...] Esto está sucediendo ahora en formas que convergen para poner en tela de juicio el fundamento y la dirección de nuestra civilización. Está ocurriendo una revolución global [...] Muchos lo llaman el Gran Giro (Macy 2007:17, 140; cursivas añadidas).

> La civilización ecológica no es algo a lo que se puede llegar sino algo que tiene que ser creado... Crearla y mantenerla implica relaciones más justas y cooperativas entre los humanos, así como relaciones transformadas entre los humanos y la comunidad amplia de la vida. Es algo en lo que todos pueden participar y en el que todos tienen un lugar (Greene 2015:3)

Algo común a muchos DT, como demuestran las citas anteriores, es que la humanidad está entrando en una fase planetaria de civilización como resultado de la expansión acelerada de la era moderna. Un sistema global está tomando forma con diferencias fundamentales respecto de las fases históricas anteriores. El carácter de la transición dependerá de qué visión del mundo prevalece. La Iniciativa de la Gran Transición (IGT) distingue tres visiones del mundo o mentalidades –evolutiva, catastrófica y transformacional– con sus correspondientes escenarios globales: mundos convencionales, barbarización y la

GT. Sólo esta última promete soluciones duraderas a los retos de la sostenibilidad pero requiere cambios fundamentales en los valores y novedosos acuerdos socioeconómicos e institucionales. La GT, como algunas de las narrativas de decrecimiento, redefine el progreso en términos de realización humana no material, destaca la interconexión, prevé el desacoplamiento del bienestar del crecimiento y el consumo y cultiva nuevos valores (e.g., solidaridad, ética, comunidad, significado). La GT implica una visión global alternativa que sustituye el "capitalismo industrial" con una "globalización civilizadora".[3]

Muchos DT están sintonizados con la necesidad de avanzar hacia economías poscarbono. Vandana Shiva lo ha señalado con vehemencia. Para Shiva (2005, 2008) la clave para la transición "de los combustibles fósiles a los suelos"[4] –de un paradigma mecanicista-industrial centrado en los mercados globalizados a un paradigma centrado en la gente y en el planeta– descansa en estrategias de relocalización, es decir, en la construcción de sistemas descentralizados de alimentos orgánicos y energía basados en la biodiversidad que operan a partir de la democracia de base, las economías locales y la conservación de los suelos y la integridad ecológica. Los DT de este tipo tienen una aguda conciencia de los derechos de las comunidades sobre sus territorios y de los patrones de consumo mundial, tremendamente desiguales, y de los impactos ambientales. Las críticas al capitalismo, el cambio cultural, la espiritualidad y la ecología se entrelazan en los diagnósticos de los problemas y en las formas para seguir adelante (véanse Korten 2006; Mooney *et al.* 2006; Sachs y Santarius 2007; Santos 2007). Una "ecología de la transformación" (Hathaway y Boff 2009) se ve como la ruta para contrarrestar los estragos del capitalismo global y para construir comunidades sostenibles; sus principales componentes incluyen la justicia ecológica, la diversidad biológica

3. La IGT es una red dedicada al estudio sistemático y la promoción de ideas y estrategias de transición con sede en el Instituto Tellus, en Boston. Data de 1995 con la creación del Global Scenario Group por Paul Raskins y el experto argentino en modelación Gilberto Gallopín. Véase <http://www.greattransition.org>.
4. *From oil to soil*, rima imposible de lograr en castellano.

y cultural, el bio-regionalismo, el arraigo en el lugar, la democracia participativa y la auto-organización cooperativa. Algunos DT recientes también hacen hincapié en la idea de la pansensibilidad, es decir, la idea –cultivada por muchos pueblos territorializados e indígenas– de que la conciencia y el significado son propiedad de todos los seres vivos (inclusive de la materia), no sólo de los humanos (e.g., Goodwin 2007; Weber 2013; Ingold 2011).[5]

Como he insinuado antes la obra de Thomas Berry –quien se auto-describía como "geologista" (*geologian*)– ha sido influyente para muchas de las visiones para la transición.[6] Su noción de La Gran Obra –una transición "del período en que los seres humanos eran una fuerza disruptiva en el planeta Tierra al período en que los seres humanos se hacen presentes al planeta de una manera mutuamente benéfica" (Berry 1999:11; 1988)– es una de las articulaciones más concretas y proféticas de un imaginario para la transición. Berry llamó Ecozoica a la nueva era que, reveladoramente, significa "casa de la vida", una idea que, sin duda, podría generar simpatía entre los diseñadores. Para Berry (1999:4) "la causa más profunda de la actual devastación se encuentra en el modo de conciencia que ha establecido una discontinuidad radical entre los seres humanos y otros modos de ser y en la concesión de todos los derechos a los seres humanos". La brecha entre los ámbitos humanos y no humanos está en la base de muchas de las críticas, junto con la idea de un yo separado. Macy (2012) habla de una revolución cognitiva y espiritual que implica la sustitución del yo moderno por un yo ecológico y no dualista que se reconecta con todos los seres y recupera un sentido del tiempo evolutivo, borrado por el tiempo lineal de la modernidad capitalista. Central para las visiones para la transición, por lo tanto, es la sanación de

5. Esta es un área apasionante y creciente, incluso en algunas tendencias críticas de la academia. En Occidente tiene predecesores en la obra de Vernadsky y Teilhard de Chardin, entre otros, pero también en las tradiciones de inmanencia, vitalismo y pensamiento procesual. Un universo sensible es una idea central –de hecho, una realidad– de muchas cosmologías indígenas.
6. Véase el trabajo del Center for Ecozoic Societies en Chapel Hill, dirigido por Herman Greene y dedicado, en gran medida, a la obra de Berry: <http://www.ecozoicstudies.org/>.

los dualismos que se afianzaron con el tipo de modernidad que llegó a ser dominante en los últimos siglos, ya discutida con cierto detalle en los capítulos 2 y 3. La frase frecuentemente citada de Berry, "La Tierra es una comunión de sujetos, no una colección de objetos", es, seguramente, la declaración más elocuente en este sentido (citada por Lonergan y Richards, eds., 1987:107-108). Vale la pena repetir la exposición sucinta de Berry:

> La misión histórica de nuestro tiempo es reinventar lo humano –al nivel de la especie, con reflexión crítica, con toda la comunidad de los sistemas vivos, en un contexto temporal histórico, por medio de relatos y de una experiencia compartida de soñar (1988:123).

Cada uno de sus cinco elementos tiene significado e importancia singular, detallado en toda su obra, y la mayor parte de su visión podría traducirse a conceptos de diseño. Por ejemplo, Berry identificó cuatro pilares que mantienen en su lugar el relato que necesita ser reemplazado (gobiernos, corporaciones, universidades y religiones). También describió el Antropoceno con gran clarividencia.[7] Fue un pionero del bio-regionalismo y adoptó una perspectiva de sistemas vivos. Su crítica del antropocentrismo fue radical y coexistió con su insistencia en "reinventar lo humano", de manera similar a Tony Fry y otros. También habló de la activación de la imaginación humana en formas que los diseñadores, ciertamente, pueden replicar (Berry 1999:55).

Incluso la crítica mordaz de Berry de la universidad como justificación intelectual de la devastación actual (insostenibilidad) es una idea que los diseñadores críticos pueden compartir. Hay, sin embargo, aspectos del trabajo de Berry que requerirían una reflexión más pro-

7. En realidad Berry postuló una definición del Antropoceno *avant la lettre*; en un ensayo de 1988, bellamente titulado "El Sueño de la Tierra", escribió: "El choque antropogénico que está abrumando la tierra es de un orden de magnitud más allá de todo lo conocido anteriormente en el desarrollo histórico o cultural de la humanidad... Estamos actuando en un orden de magnitud geológica y biológica. Estamos cambiando la química del planeta" (Berry 1988:211, 216).

funda por parte de los diseñadores, como su visión de la Tierra como un planeta bioespiritual; su insistencia en la necesidad de recrear una intimidad con la Tierra como algo esencial para la elaboración del nuevo relato;[8] y, quizás, la idea más difícil y controvertida de que para la transición es esencial un pensamiento transracional guiado por visiones reveladoras en sintonía con el potencial de auto-organización de la vida y al que puede accederse a través de los mitos y los sueños, "indicando una proceso intuitivo, no racional, que ocurre cuando nos despertamos a los poderes numinosos siempre presentes en el mundo de los fenómenos que nos rodean –como los chamanes han hecho a lo largo de los siglos, por ejemplo" (Berry 1988:211).

Con base en el trabajo de Berry y la tradición del "pensamiento procesual" (en gran parte asociada con el matemático y filósofo británico Alfred North Whitehead) Herman Greene (2015) propone una transición de una economía industrial-económica a una edad ecológico-cultural o, en pocas palabras, a una civilización ecológica (quizás un término más fácil de usar que el Ecozoico de Berry). Enfatiza, como Berry, la inclusión de la Tierra como una participante activa en la creación de mundos y "el cambio civilizador" como una nueva dimensión para la acción. Ante la incesante expansión de la civilización occidental globalizada se hace imperativo revisitar la intersección de la historia humana y la historia natural dentro de un ámbito cosmológico de investigación. Para Greene la civilización ecológica es una nueva etapa de la civilización humana; comienza con la premisa de que la Tierra es una única comunidad sagrada unida por relaciones interdependientes y de que el papel de los seres humanos es celebrar y cuidar de esta comunidad de manera consciente. La civilización ecológica también reconoce el derecho a la justicia de todos los seres humanos y todos los seres vivos; se fundamenta en lugares y bio-regiones, así como en las culturas históricas y las civilizaciones; protege los comunes; y su objetivo general es lograr el funcionamiento integral y el florecimiento de la comunidad de la

8. "No podemos descubrirnos sin antes descubrir el universo, la Tierra y los imperativos de nuestro propio ser" (Berry 1988:195).

Tierra en su conjunto. Su promesa, entonces, es que "en los siglos venideros tendremos un futuro humano viable en una comunidad de vida floreciente" (Greene 2015:8). Un proyecto relacionado ha sido propuesto por el teólogo Philip Clayton en colaboración con el Instituto para el Desarrollo Posmoderno de la China, donde la noción de 'civilización ecológica' está siendo trabajada activamente. Lo que es interesante de estas iniciativas es que además de las áreas usuales de trabajo (economía, tecnología, agricultura, educación, etc.) incluyen visión de mundo y espiritualidad como centrales a la visión de transición. Estos proyectos buscan iluminar la forma en que estas dimensiones deben ser reorganizadas para promover una forma civilizada de existencia humana en el planeta.[9]

La Iniciativa de Ciudades en Transición, decrecimiento y lo común: tres espacios emergentes del diseño para la transición

La Iniciativa de Ciudades en Transición (ICT), que empezara en el pequeño pueblo de Totnes, en el sur de Inglaterra, encabezada por Rob Hopkins, es una de las principales fuentes de inspiración para el marco del diseño para la transición desarrollado en la Universidad Carnegie Mellon, que discutiré en breve. La ICT tiene conexiones directas con los movimientos de intelectuales y activistas en torno a las nociones de "decrecimiento" y la defensa de los comunes. La ICT, el decrecimiento y los comunes en conjunto constituyen un espacio unificado para el futuro desarrollo de la teoría y la práctica del diseño para la transición. En la siguiente sección voy a proponer un conjunto similar de nociones provenientes de América Latina, incluyendo el posdesarrollo, el buen vivir, los derechos de la naturaleza y las transiciones al postextractivismo como espacios importantes para profundizar el diseño para la transición.

9. Para el Proyecto liderado por Greene, ver: <http://www.ecozoicsocieties.org/>; para el de Clayton, véase <http://www.ctr4process.org/whitehead2015/>; <http://www.pandopopulus.com/>; <http://colleges.org/networks/ecological-civilization-international/>.

Una de las propuestas más concretas para una transición hacia una sociedad postcombustible fósil es la Iniciativa de Ciudades o Pueblos en Transición (Hopkins 2008, 2011). Esta visión utiliza escenarios que están más allá del pico del petróleo para proponer un camino para que las ciudades avancen en la ruta hacia la transición. La relocalización de alimentos, energía, vivienda, transporte y toma de decisiones es un elemento crucial de la ICT, que contempla la revitalización de las comunidades para que sean más autosuficientes, una disminución de la energía o "descenso energético" de la actividad humana (cuidadosamente planeado pero constante) y herramientas para la reconstrucción de los ecosistemas y las comunidades erosionados por siglos de sistemas económicos y políticos deslocalizados y determinados por expertos. La resiliencia es la alternativa de la ICT a las nociones convencionales de la sostenibilidad; involucra sembrar las comunidades con diversidad, auto-organización social y ecológica, fortalecimiento de la capacidad de producir localmente lo que se puede producir localmente, y así sucesivamente. La ICT es "uno de los experimentos sociales más importantes que suceden en el mundo en este momento" (Hopkins 2011:13). Como otros DT se basa en una narrativa convincente de un cambio radical en la sociedad en la escala necesaria y dentro del marco de tiempo permitido por la crisis ecológica. Una de las piedras angulares del enfoque es construir la resiliencia de la comunidad como "un proyecto de diseño colectivo" (Hopkins 2011:45). Uno de los principales aportes de la iniciativa es repensar la resiliencia a través de prácticas de localización. Este experimento de diseño para la innovación social ya se ha convertido en una gran red con iniciativas para la transición en más de 34 países.[10]

La noción de "decrecimiento" está dando lugar a un imaginario y a un movimiento para la transición cada vez más visibles, sobre todo

10. Hay cerca de 500 comunidades en todo el mundo (principalmente en el Norte) comprometidas con planes de transición inspiradas en la ICT. La guía para las iniciativas de transición es detallada y viable. Véase <http://www.transitionnetwork.org/blogs/rob-hopkins>. Para América Latina véase, por ejemplo, <https://sites.google.com/site/sinpetroleo/>; para España <http://www.reddetransicion.org/>.

en algunas partes de Europa, y tiene el potencial para convertirse en un ingrediente importante de las perspectivas de diseño para la transición. Como su nombre indica el movimiento se basa en la crítica del crecimiento económico como el objetivo número uno y árbitro de lo que las sociedades hacen o se supone que deben hacer. Como han demostrado los economistas ecológicos el crecimiento no puede continuar indefinidamente ni por mucho más tiempo en los niveles actuales antes de que colapsen muchos más ecosistemas. El decrecimiento articula una visión política o de transformación social radical, apelando a críticas filosóficas, culturales, ecológicas y económicas del capitalismo, el mercado, el crecimiento y el desarrollo. Sus fuentes son diversas e incluyen la crítica de Iván Illich del industrialismo y las instituciones expertas; el análisis de Polanyi del desanclaje de la economía de la vida social; la atención sostenida a las crisis económicas y ecológicas; y la bioeconomía. El decrecimiento tiene fuertes raíces y visiones ecológicas (desde el decrecimiento sustentable a la sustentabilidad fuerte). Como sus defensores señalan el decrecimiento no se trata de hacer "menos de lo mismo" sino de vivir con menos *y* de manera diferente; trata de reducir la magnitud de la producción y el consumo mientras fomenta el florecimiento de la vida en otros términos (Kallis *et al.* 2015).[11]

El decrecimiento se describe como "una forma de producir un nuevo imaginario, lo que implica un cambio de la cultura y un redescubrimiento de la identidad humana por fuera de las representaciones económicas" (Demaria *et al.* 2013:197). El nuevo imaginario implica desplazar a los mercados de su centralidad en la organización de la vida humana y el desarrollo de toda una gama de instituciones diferentes, de hecho una relocalización y reinvención de la democra-

11. Las referencias al decrecimiento en esta sección se basan, en gran medida, en los aportes teóricos al decrecimiento hechos por el grupo ICTA (Institut de Ciència i Tecnologia Ambientals, Universitat Autonoma de Barcelona); la producción académica de este grupo pone de manifiesto un esfuerzo impresionante en la construcción de un marco global para el decrecimiento. Véanse Schneider *et al.* (2010); Martínez-Alier (2009, 2012); Kallis (2011); Kallis *et al.* (2012); Cattaneo *et al.* (2012); Sekulova *et al.* (2013); Demaria *et al.* (2013); Asara *et al.* (2013); y D'Alisa *et al.* eds. (2015).

cia. Para ello el decrecimiento considera una amplia gama de estrategias y actores, desde el activismo de oposición y la construcción de economías alternativas a diversos tipos de reformismo. En lugar de la llamada simplicidad voluntaria, que ha demostrado ser controvertida, los teóricos del decrecimiento proponen la noción de "convivialidad" como un descriptor más apto de los objetivos y ámbitos asociados con el decrecimiento (herramientas, comunes, economías, etcétera). La meta del decrecimiento es "una transición hacia sociedades conviviales que vivan simplemente, en común y con menos" (Kallis *et al*. 2015:11). El decrecimiento también discute el tema de la población, aunque de manera algo oblicua y a menudo haciendo hincapié en la necesidad de vincularlo a políticas de emancipación feminista.

Los movimientos por la defensa y recreación de los comunes unen los discursos para la transición del Norte y el Sur, contribuyendo a disolver esta dicotomía. Como Bollier (2014) argumenta los comunes implican una forma diferente de ver y de ser, un modelo alternativo de vida socio-natural. Las luchas por los comunes se encuentran en todo el Norte y el Sur globales, desde los bosques, las semillas y el agua hasta los espacios urbanos y el ciberespacio y las interconexiones entre ellas son cada vez más visibles y viables (e.g., Bollier y Helfrich 2012, 2015). Los debates sobre los comunes son uno de esos casos en los que diversos pueblos y mundos tienen "un interés en común" que, sin embargo, no es "el mismo interés" para todos los involucrados puesto que las visiones y prácticas de los comunes están basadas en el lugar y son específicas a cada mundo (de la Cadena 2015). La reflexión sobre los comunes y la comunalización hace visibles las concepciones dualistas que los destruyen –sobre todo naturaleza/cultura, humanos/no humanos, individuo/comunidad y mente/cuerpo– y resitúan lo humano en el flujo incesante de la vida en el que todo está inevitablemente sumergido. En la actualidad los *commons* tienen este tremendo potencial para amplificar la vida.

El decrecimiento, la comunalización y la defensa de los comunes son movimientos emergentes que contribuyen a la deconstrucción de la cosmovisión y las prácticas del individuo y la economía.

Ninguna invención cultural en Occidente ha sido tan perjudicial para los mundos relacionales como la "economía" descontextualizada y su cognado estrechamente asociado, "el individuo autónomo" (Capítulo 2). Trabajar hacia una "economía que cree los comunes" (Helfrich 2013) también significa propender por la re/constitución de mundos relacionales en los que la economía es re-anclada en la sociedad y la naturaleza y pide que el individuo se integre en una comunidad, lo humano en lo no humano y el conocimiento en la contigüidad inevitable de saber, ser y hacer. Estas son cuestiones claves para las prácticas del diseño con orientación ontológica.

Posdesarrollo, buen vivir, derechos de la naturaleza y transiciones de civilización

Es probable que el desarrollo sea el dominio social y político en el que el paradigma del crecimiento haya sido desplegado con más persistencia. El desarrollo continúa siendo uno de los principales discursos y aparatos institucionales que estructuran la insostenibilidad y la desfuturización. Es crucial que los diseñadores para la transición resistan la fuerza intelectual y emocional de este imaginario, más aún ahora cuando "la comunidad internacional" se prepara para otros quince años de prescripciones de políticas sosas, autointeresadas y perjudiciales, esta vez bajo el rubro de los llamados "indicadores de desarrollo sustentable".

La "edad de oro" del desarrollo fueron las décadas de 1950 y 1960 hasta el final de la década de 1970, cuando el sueño de los países pobres del "Tercer Mundo" que trataban de alcanzar al Occidente rico todavía capturaba la imaginación de la mayoría de los líderes mundiales. A partir de finales de 1980 los críticos culturales en muchas partes del mundo comenzaron a cuestionar la idea del desarrollo. Argumentaron que el desarrollo es un discurso de origen occidental que operaba como un mecanismo poderoso para la producción cultural, social y económica del Tercer Mundo (Rist 1997; Escobar

2011). Estos análisis implicaron un cuestionamiento radical de los supuestos fundamentales del desarrollo, incluyendo el crecimiento, el progreso y la racionalidad instrumental. Algunos empezaron a hablar de una "era posdesarrollo" como extensión de dichas críticas

Los defensores del posdesarrollo afirmaban que el desarrollo constituye un conjunto de discursos y prácticas que tuvo un impacto profundo en la forma como Asia, África y América Latina llegaron a ser vistas como "subdesarrolladas" desde inicios de la posguerra y tratadas así desde entonces. El posdesarrollo designa tres cosas interrelacionadas: primero, la necesidad de desplazar el desarrollo de su centralidad en las representaciones sobre las condiciones en Asia, África y América Latina. Un corolario de esta primera meta fue abrir el espacio discursivo a otras formas de describir esas condiciones, menos mediadas por las premisas del "desarrollo". Segundo, los teóricos del posdesarrollo sugirieron que era perfectamente posible pensar en el fin del desarrollo. Identificaron alternativas *al* desarrollo en vez de desarrollos alternativos como una posibilidad concreta. Tercero, hicieron hincapié en la importancia de transformar el orden de conocimiento experto y poder implicado en los discursos. Para ello propusieron que las ideas más útiles acerca de las alternativas se podrían vislumbrar en las prácticas de los movimientos de base.

Los debates sobre el posdesarrollo y las alternativas al desarrollo han ganado fuerza en América Latina durante la última década en conexión con la ola de regímenes progresistas que se iniciara a finales de 1990, aunque la fuerza principal detrás de este resurgimiento han sido los movimientos sociales. Dos áreas claves de debate estrechamente relacionadas con el posdesarrollo son las nociones de *buen vivir* (bienestar colectivo, de acuerdo con las concepciones culturales apropiadas; *sumak kawsay*, en quechua, y *suma qamaña*, en aymara) y de derechos de la naturaleza. El buen vivir es definido como una visión holística y des-economizada de la vida social, "constituye una alternativa *al* desarrollo y representa una respuesta potencial a las críticas sustanciales del posdesarrollo" (Gudynas y Acosta 2011:78).

Muy sucintamente,[12] el buen vivir (BV) surgió de las luchas indígenas articuladas con las agendas de cambio social de campesinos, afrodescendientes, ambientalistas, estudiantes, mujeres y jóvenes. El BV cristalizó en las recientes constituciones de Ecuador y Bolivia, en las que "se presenta como una oportunidad para la construcción colectiva de una nueva forma de vida" (Acosta 2010:7; Gudynas 2014, 2015).

El BV hace eco de las ontologías indígenas y subordina los objetivos económicos a los criterios de dignidad humana, justicia social y ecología. Las versiones más sustantivas del BV en los Andes rechazan la idea lineal del progreso; desplazan la centralidad del conocimiento occidental, privilegiando la diversidad de saberes; reconocen el valor intrínseco de los no humanos (biocentrismo); y adoptan una concepción relacional de toda vida. El buen vivir no es un proyecto político-cultural puramente andino ya que está influenciado por corrientes críticas del pensamiento occidental y pretende influir en los debates globales. Los debates sobre la forma que podría tomar en contextos urbanos modernos y en otras partes del mundo, como Europa, están empezando. El decrecimiento y el BV podrían ser "compañeros de viaje" en este empeño.[13]

12. Para los análisis de las nociones de buen vivir y derechos de la naturaleza véanse Acosta (2010) y Acosta y Martínez, eds. (2009a, 2009b) y las valiosas síntesis de Gudynas (2014, 2015). Hay una considerable literatura sobre estos temas; véase Escobar (2015) para una lista de referencias pertinentes. La revista mensual *América Latina en Movimiento* es una excelente fuente de escritos de intelectuales-activistas sobre estos temas, con números especiales sobre buen vivir (452, 462), transiciones (473) y posdesarrollo (445). Véase alainet.org. Finalmente, aclaro que por razones de espacio no entro a analizar los avatares del buen vivir y los derechos de la naturaleza en los regímenes progresistas realmente existentes. La aplicación de estos conceptos en la práctica a nivel de los gobiernos ha sido superficial y contradictoria, como es bien conocido en la región.

13. Hay nociones relacionadas en el sur, como la noción de *ubuntu* de África meridional y *swaraj* from India que no puedo discutir aquí. Para una comparación entre buen vivir, degrowth, y *swaraj* ver Kothari, Demaria, and Acosta (2015).

Una comparación del decrecimiento y del posdesarrollo como imaginarios para la transición

Es útil contrastar el decrecimiento y el posdesarrollo para aclarar su incorporación potencial en las perspectivas del diseño para la transición (Escobar 2015). Las estrategias para el poscrecimiento, el poscapitalismo y la crítica al desarrollo son algo diferentes en el posdesarrollo y el decrecimiento. Para los defensores del decrecimiento estos objetivos han fomentado un auténtico movimiento social, entendido en términos de la construcción de un marco de interpretación alternativo de la vida social (Demaria *et al*. 2013:194). El posdesarrollo no es un movimiento social, independientemente de si este es o no un criterio suficiente para identificar un movimiento, sino que opera a través de y con movimientos sociales. El decrecimiento y el posdesarrollo serán más eficaces cuando funcionen a partir de *sociedades en movimiento* (Zibechi 2006) o, incluso, de *mundos en movimiento* (Escobar 2014). Una convergencia importante se refiere a la relación entre la ecología y la justicia social. Martínez-Alier (2012) enfatiza el hecho de que los considerables movimientos de justicia ambiental en el Sur Global (incluyendo la justicia climática y del agua y la deuda ecológica) pueden servir como puentes dinámicos con el decrecimiento. Bond (2012) y Klein (2014) también han argumentado que la justicia climática sólo será abordada de manera efectiva a través de redes transnacionales de movimientos y luchas.

Ambos movimientos están de acuerdo en el hecho de que los mercados y las políticas reformistas no lograrán, por sí solos, las transiciones necesarias. También comparten un cuestionamiento sustancial del capitalismo y el liberalismo como escenarios para alcanzar el decrecimiento sustentable, el posdesarrollo o el buen vivir. Los énfasis del decrecimiento, como el descenso de la energía y la redefinición de la prosperidad, rara vez se consideran y son vistos como inaplicables o, incluso, son ridiculizados en el Sur (hay excepciones, como el creciente movimiento de *ecoaldeas* en América Latina, que

involucra dimensiones de espiritualidad y frugalidad).[14] Estos énfasis del decrecimiento podrían reforzar la crítica al consumismo creciente de las clases medias latinoamericanas y de otros lugares en el Sur Global, que apenas ha comenzado. El sesgo por lo pequeño y lo basado en el lugar, bajo la bandera de la re-localización, es otra de las características que reúne al decrecimiento con el posdesarrollo. Una preocupación importante para ambas escuelas de pensamiento es el énfasis en la autonomía local, lo que revela una cierta predilección por los imaginarios políticos anarquistas.[15]

Por último, el decrecimiento y el posdesarrollo confrontan desafíos superpuestos. En el lado del posdesarrollo el desafío más claro es la apropiación del buen vivir y los derechos de la naturaleza por parte del Estado en países como Ecuador y Bolivia mientras continúan aplicando políticas extractivistas agresivas y, no pocas veces, reprimiendo a las organizaciones ambientalistas y de base (Gudynas 2014, 2015). También es notable la tendencia de las comunidades locales a aceptar, con frecuencia bajo presiones de diverso tipo, los proyectos convencionales del desarrollo con corporaciones, ONG o el Estado (e.g., los proyectos REDD). En el lado del decrecimiento el riesgo principal es la subversión de su significado a través de la "economía verde" y aquellos esquemas que dejen intacta la arquitectura básica del economicismo. Por último, la colaboración entre el decrecimiento y el posdesarrollo podría contribuir a disipar la idea (en el Norte) de que el primero está bien para el Norte pero que el Sur necesita "desarrollo" y, a la inversa (en el Sur), de que las

14. La noción de "convivialidad" preferida por el grupo ICTA me parece más apta (que, por ejemplo, simplicidad voluntaria) para transmitir el rango de dominios asociados con el decrecimiento (tipos de herramientas, comunes, economías). El objetivo del decrecimiento se convierte en "una transición hacia sociedades conviviales que viven simplemente, en común y con menos" (Kallis *et al.* 2015: 11).
15. Sin embargo, las fuentes del pensamiento de la autonomía son parcialmente diferentes en ambos casos. Las perspectivas de América Latina tienen una orientación más abiertamente política y enfatizan lógicas comunales, diferencias culturales y formas no liberales y no estatales de organización social, como discuto en el siguiente capítulo. Véase Escobar (2014).

preocupaciones del decrecimiento sólo son para el Norte y no son aplicables en el Sur.

Transiciones al postextractivismo

Una de las propuestas más concretas y bien desarrolladas para las transiciones que ha surgido de América del Sur es el marco de "transiciones al postextractivismo". Originalmente propuesta por el Centro Latinoamericano de Ecología Social (CLAES), en Montevideo, esta propuesta se ha convertido en objeto de un intenso debate intelectual-activista en muchos países de América del Sur (Alayza y Gudynas 2011; Massuh 2012; Velardi y Polatsik 2012; Gudynas 2015). El punto de partida es una crítica a la intensificación de los modelos extractivistas basados en la gran minería, la explotación de hidrocarburos o las operaciones agrícolas a grande escala, sobre todo para agrocombustibles, como soya, caña de azúcar o palma de aceite. A menudo estas tendencias son legitimadas como las estrategias de crecimiento más eficientes, ya sea por políticas extractivas neoliberales convencionales –a menudo brutales– en países como Colombia, Perú o México o siguiendo el neo-extractivismo de los regímenes de izquierda. La utilidad de este marco debe ser tomada en serio ante la avalancha de proyectos extractivistas altamente destructivos en gran parte del mundo, tanto para reforzar las críticas al modelo de crecimiento como en términos de su relevancia para el diseño y los movimientos para la transición, como el decrecimiento y el posdesarrollo. En opinión de su autor el marco para la transiciones al postextractivismo ofrece pautas para las organizaciones que deseen retardar el extractivismo y se localiza dentro del espacio epistémico y político de las alternativas *al* desarrollo; por lo tanto, también apunta más allá de la modernidad.

El marco del postextractivismo no avala una visión de una naturaleza virgen ni una prohibición de toda la minería o de la agricultura a gran escala sino la transformación significativa de estas actividades para minimizar su impacto ambiental y cultural y como una forma

de abrir el espacio discursivo a las alternativas. Para ello plantea un horizonte con dos objetivos principales, "cero pobreza" y "cero extinciones", a los que hay que añadir, desde una perspectiva de ontología política, "cero mundos destruidos". También propone una tipología que diferencia entre extractivismo depredador (actividades que se realizan sin tener en cuenta los impactos ambientales y sociales), extractivismo sensible (que obedece las regulaciones ambientales y laborales existentes) y extractivismo indispensable. Esta última categoría incluye aquellos que son realmente necesarios para apoyar el BV y que cumplen, plenamente, con condiciones ambientales y sociales. Esta propuesta, compleja pero realizable, ha sido desarrollada por sus proponentes a través de trabajo colectivo durante un número de años con organizaciones y movimientos sociales que luchan contra las operaciones extractivas devastadoras e incluye un gran número de medidas prácticas para avanzar en la dirección de "vida después del extractivismo" en el espíritu del posdesarrollo. Como Eduardo Gudynas (2015:434) concluye en su libro de referencia sobre el tema, "se abren entre nosotros los senderos de alternativas, que deben romper con las ataduras de los antropocentrismos y utilitarismos. Es tiempo de comenzar a recorrer otros caminos, enmarcados en éticas plurales que incluyan ricas y diversas valoraciones de las personas y los ambientes. Una vez más, el valor de la vida es la cuestión esencial que está en juego".

En resumen: los discursos para la transición, tanto del Norte Global como del Sur Global, abogan por una profunda transformación cultural, económica y política de las instituciones y las prácticas dominantes. Al hacer visibles los efectos dañinos de los modelos dominantes de la vida social (e.g., individuo, mercado, capitalismo, consumo, separación de la naturaleza) dirigen nuestra atención a la necesidad de transformar la cultura y la economía, muchas veces en conjunto con las comunidades en las cuales los regímenes del individuo, la separación y el mercado aún no han ocupado la vida socio-natural por completo. Al hacer hincapié en la interdependencia de todos los seres las visiones para la transición traen a primer

plano uno de los imperativos cruciales de nuestro tiempo: la necesidad de reconectar con los demás y con el mundo no humano. La relocalización de los alimentos, la energía y la economía es esencial para las transiciones, a menudo respaldando diversas economías con fuertes bases comunales, así no estén restringidas a lo local (Gibson-Graham 2006; Gibson Graham *et al*. 2013). El decrecimiento, la comunalización, el BV y la búsqueda de modelos no extractivistas de la economía y la vida social son guías de los imaginarios y como metas tangibles para avanzar por los caminos de la transición al mismo tiempo que hacen un cuestionamiento radical del crecimiento y el desarrollo. Estas nociones mapean todo un ámbito –asuntos concretos, dimensiones y objetivos– para marcos e iniciativas de diseño para la transición.

Diseños para transiciones

Teniendo en cuenta la gran transición que podría estarse desarrollando el teórico italiano del diseño Ezio Manzini escribe:

> Así que hoy debemos esperar estar viviendo esta turbulencia durante mucho tiempo, en un mundo doble donde dos realidades conviven en conflicto: el viejo mundo "ilimitado" que no reconoce los límites del planeta y otro que reconoce estos límites y experimenta con formas de transformarlos en oportunidades [...] Un continente está emergiendo [...] es una transición (larga para nosotros pero breve para la historia del mundo) en la que todos debemos aprender a vivir, y vivir bien, en las nuevas islas y, al hacerlo, anticipar cómo será la calidad de vida en el continente emergente (2015:2-3).

Este es el contexto en el que empiezan a tomar forma un pensamiento y práctica de diseño adecuados a las transiciones. Hay muchas maneras de interpretar este contexto, por supuesto. Hay que

recordar que Illich ya en los setenta hablaba de la necesidad de acordar límites. La primera parte de este capítulo ofreció una gama de puntos de vista sobre las transiciones, incluyendo la edad Ecozoica de Berry. La lectura de Berry (1988:215) sobre la llegada de la nueva era es auspiciosa: “El universo se nos revela de una manera especial en este momento”. Tal vez más dramática es la implicación presentada por los científicos del clima de que los humanos pudiéramos tener una estrecha ventana de oportunidad (tal vez sólo tres décadas) para cambiar de dirección radicalmente con el fin de evitar los efectos catastróficos que, con toda probabilidad, llegarán con un aumento en la temperatura de la Tierra por encima de dos grados centígrados. Ante una situación tan grave los activistas por la justicia climática, como Naomi Klein (2014), trazan una conclusión lúcida, aunque sorprendentemente difícil: *esto lo cambia todo*. Lo dicen en serio –el cambio climático no sólo afecta la dependencia de los seres humanos de los combustibles fósiles sino la forma como vivimos y como organizamos las sociedades y las economías–. Entre Berry y Klein se abre un espacio para una profunda reconsideración de todas las prácticas, incluyendo, por supuesto, el diseño. Este espacio ya está siendo poblado por muchas diminutas islas de transición en las que la insostenibilidad y la desfuturización son mantenidas a raya. Pero todavía hay un largo camino por recorrer hasta que tales islas den lugar a los nuevos continentes donde la vida puede volver a florecer.

La literatura sobre las transiciones deja en claro que estas no son diseñadas; son emergentes. Dependerán, como en cualquier emergencia, de una combinación de procesos dinámicos complejos, tanto de auto-organización como “organizados de otra manera” (por los humanos), en interacción. La emergencia, y este es uno de sus principios fundamentales, ocurre sobre la base de una multiplicidad de acciones locales que, a través de su interacción (en gran medida no planeada), da lugar a lo que un observador miraría como una nueva estructura o un todo integrado (por ejemplo, una nueva “sociedad” o, incluso, “civilización”), sin necesidad de ningún tipo de planifi-

cación central o de inteligencia que guíe el proceso.[16] Las visiones sistémicas de la transición hacen hincapié en que sus caminos y su carácter no pueden se predichos con antelación. Los escenarios para la transición son una herramienta para obtener información sobre posibles caminos y futuros y, por supuesto, no todos ellos conducen a resultados satisfactorios, como señala el útil análisis de la IGT. De ahí la importancia de cambiar nuestra forma de pensar sobre el cambio. Las ideas sobre emergencia, auto-organización y autopoiesis (capítulo siguiente) pueden ser elementos importantes para repensar las teorías del cambio social (Escobar 2004).

Una cosa es cierta: la mayoría de los pensadores para la transición se mantiene firme en su creencia de que la transición está ocurriendo. Estamos montados en la cúspide de la transición (y, insisto, los movimientos sociales tienen esto mucho más claro que los expertos). Pero, de nuevo, el resultado está lejos de ser claro. Cualesquiera que sean los futuros globales que terminen sucediendo, tal vez a finales del siglo, dependerá de una geopolítica que, hasta ahora, ha estado fuera de consideración por la mayoría de los DT, como las luchas feroces que están ocurriendo entre la desoccidentalización (lideradas por China, pero también por Rusia y algunos países árabes), la reoccidentalización (liderada por Estados Unidos y algunos países de la Unión Europea) y la decolonialidad –un conjunto de procesos desde el Sur Global (Mignolo 2011). Las luchas por los tipos de transiciones civilizatorias descritas anteriormente también tendrán lugar dentro de esta dinámica. Los discursos y activismos para la transición podrían convertirse en otra fuerza importante en las geo/epistemo-políticas discutidas por los teóricos decoloniales latinoamericanos; esto sería un logro increíble.

En un reciente taller sobre diseño para la transición la idea de que las transiciones no son diseñadas sino emergentes dio motivo de

16. La literatura sobre emergencia y auto-organización es enorme y ni siquiera intentaré resumirla. Véanse Varela (1999) y Escobar (2004, 2008) para un resumen. En el Taller de Diseño de Transición que mencionaré en breve Ezio Manzini discutió este concepto comparando el surgimiento del capitalismo y el colapso de la URSS como dos casos contrastantes de emergencia.

reflexión sobre la categoría más apropiada para la imaginación de diseño que nace en la intersección del pensamiento para la transición y los estudios críticos del diseño.[17] Cualquiera que sea la categoría adoptada –”diseño de transición”, “diseño para la transición”, “diseño para la innovación social”– hay un entendimiento común de que las transiciones son emergentes y plurales. En lo que sigue presento dos marcos en evolución pero ya bien estructurados: el programa de posgrado en Diseño para la Transición de la Escuela de Diseño de la Universidad Carnegie Mellon, en Pittsburgh, Pensilvania y la conceptualización del diseño para la innovación social y la transición propuesto por Ezio Manzini en su libro más reciente.[18]

El marco de diseño para la transición en la Universidad Carnegie Mellon (UCM)

El proyecto de diseño para la transición en UCM tiene una misión clara: “El diseño para la transición reconoce que vivimos en ‘tiempos de transición’ y toma como premisa central la necesidad de

17. El encuentro, “Doctoral reviews and transition design symposium “, se celebró en la Universidad Carnegie Mellon en Pittsburgh el 6 y 7 de marzo de 2015; reunió a unos cincuenta participantes, incluyendo varios profesores afiliados con el programa (Terry Irwin, Cameron Tonkinwise, Gideon Kossof y Peter Scupelly), cinco estudiantes de doctorado, exalumnos de doctorado de la Escuela y conferencistas externos invitados. Anne-Marie Willis y Ezio Manzini dieron las charlas principales del simposio. Yo también asistí al encuentro.
18. La presentación se basa, en gran medida, en los siguientes textos y en mi participación en el simposio: Irwin (2015), Kossoff (2011), Sculpelli (2015), Tonkinwise (2012, 2013, 2014a, 2014b, 2015), Irwin *et al.* (2015) y Manzini (2015). No me referirá a textos específicos, con la excepción de citas explícitas. Aunque la mayor parte de la presentación de esta sección y la próxima será directa (es decir, basada en las ideas que se encuentran en las fuentes) una parte tomará la forma de “contrapunto” descrita por uno de los personajes principales (un escritor) en *Contrapunto*, la novela de Aldous Huxley publicada en 1928: “Las modulaciones, no sólo de una tecla a otra sino de un estado de ánimo a otro. Un tema se afirma, luego se desarrolla, se deforma, hasta que se vuelve muy diferente, aunque sigue siendo reconocible” (Huxley 1996:293-294). Creo que esta dinámica de “tramas en contrapunto” a menudo opera en la escritura académica.

transiciones sociales hacia un futuro más sustentable y la creencia de que el diseño tiene un papel que desempeñar en estas transiciones".[19] Esta premisa básica se explica de dos maneras principales: demarcando un subcampo de diseño para la transición en el programa de posgrado de la Escuela pero con implicaciones para los estudios de diseño en su conjunto; y proponiendo una conceptualización preliminar, pero bien pensada, para el diseño para la transición. La estructura del programa de posgrado de la Escuela está basada en la superposición de "líneas" (productos, comunicaciones y entornos) y "áreas de enfoque", incluyendo el diseño de servicios ("diseño dentro de los paradigmas y sistemas existentes en los que se puede lograr un cambio positivo moderado"); diseño para la innovación social ("diseño *dentro de* y *para* paradigmas emergentes y modelos económicos alternativos que conduzca a un significativo cambio social positivo"); y diseño para la transición ("el diseño *de* y *dentro de* nuevos paradigmas que pueda conducir a un cambio social y ambiental radical positivo"). Las líneas de estudio y las áreas de enfoque están cubiertas por un paraguas general, el "diseño de interacciones" (entre las personas, el mundo construido y el medio ambiente natural). Es revelador que el marco identifica, explícitamente, el mundo natural como el contexto de todas las actividades de diseño, no sólo para el área de enfoque del diseño para la transición. Esta contextualización está destinada a influir en la práctica del diseño a todos los niveles.[20]

El marco de diseño para la transición es el segundo componente principal de la nueva visión de la Escuela de Diseño de UCM. Es una intervención significativa en el discurso y educación del diseño en un momento en que muchas escuelas de diseño están sintiendo la presión para adaptarse a los crecientes retos ecológicos y sociales del mundo actual. Por supuesto, esto es más fácil decirlo que hacerlo en un campo que, desde la Bauhaus, ha estado tan apegado a la realización de la vida moderna, la misma vida que tantos pensadores ahora

19. Véase la "Información provocadora" del simposio: <https://www.academia.edu/11439480/Transition_Design_Symposium_Provocation_abbreviated_version_>.
20. <http://design.cmu.edu/content/program-framework>.

ubican en la raíz de la insostenibilidad endémica. La identificación por el grupo de UCM de un área de investigación, educación y práctica del diseño comprometida con el cambio social radical ante la insostenibilidad estructural puede ser vista como su intervención más valiente y proactiva, no sólo en el campo del diseño sino, también, dentro de la academia como un todo. La imaginación para el diseño para la transición del grupo, de hecho, va más allá de los cambios que se están implementando en las ciencias sociales y las humanidades o en campos interdisciplinarios como los estudios globales y ambientales, al menos en la academia angloamericana. (La mayoría de las principales universidades, tal vez en el mundo, se están doblegando ante las presiones para capacitar a las personas para ser "exitosas" en un "mundo cada vez más globalizado e interconectado", lo que significa preparar "individuos" para competir en una economía de mercado; estos son los mismos individuos que llevarán a cabo el mandato de la insostenibilidad y la desfuturización). Veamos, pues, cómo es conceptualizada esta nueva área.

La iniciativa del diseño para la transición es un intento por reorientar el diseño, quizás paralelo pero diferente de los citados en el Capítulo 1, como los de Thackara, Dunne y Raby o Ehn, Nilsson y Topgaard. El marco se basa en un modelo heurístico estructurado en torno a cuatro áreas diferentes e interrelacionadas (*Esquema 1*) y tiene algunas características únicas. En primer lugar, se trata de un enfoque de diseño orientado a horizontes de tiempo más largos y está explícitamente informado por visiones de futuros sustentables. La creación de *visiones* de y para las transiciones es, pues, la piedra angular del enfoque. Este componente del marco está en desarrollo; hasta el momento se enfoca en las herramientas y métodos para facilitar el debate sobre futuros alternativos (e.g., el desarrollo de escenarios, pronósticos y diseño especulativo) más que en una estrategia completa para el estudio crítico y la articulación de visiones. Abarca algunas de las tendencias discutidas en el Capítulo 1 y en la primera parte de este capítulo, como el carácter necesariamente lugarizado de muchos trabajos de diseño para la transición y la relación del

El marco de la transición

Es necesario una visión de la transición hacia una sociedad sostenible. Conlleva toda una reconceptualización de los estilos de vida en términos de escala humanay lugarización, pero conectados globalmente en su intercambio de tecnología, información y cultura. Requiere que las comunidades estén en simbiosis con sus ecosistemas.

Las nuevas formas de diseñar contribuirán a desarrollar la visión pero igualmente la cambiarán y desarrollarán. A medida que la visión cambia, nuevas formas de diseñar se irán desarrollando.

Visión para la transición

La visión de la transición hacia una sociedad sustentable requerirá un nuevo tipo de conocimiento sobre los sistemas sociales, naturales, y vividos/diseñados. Este conocimiento, a su vez, dinamizará la visión.

La transición a una sociedad sustentable demandará nuevas formas de diseñar que estarán caracterizas por:

Nuevas formas de diseñar

Teorías del cambio

Una comprensión profunda del cambio en los mundos sociales y naturales debe de estar fundamentada en ideas, teorías y metodologías de una amplia variedad de campos y disciplinas.

Los cambios en la postura, la actitud y el temperamento originarán nuevas formas de diseñar. A medida que los nuevos enfoques de diseño se desarrollan, los temperamentos y actitudes de los diseñadores seguirán cambiando.

Postura y actitud

Una nueva teoría del cambio transformará los temperamentos, actitudes y posturas de los diseñadores. Dichas "nuevas formas de ser" en el mundo motivarán la búsqueda de nuevos conocimientos que sean más relevantes.

Vivir en tiempos de transición requiere una actitud y postura abierta, de completa atención, disposición para colaborar, y un "optimismo inconforme"

Esquema 1. El marco del diseño para la transición de la Universidad Carnegie Mellon. Las cuatro áreas representadas co-evolucionan y se retroalimentan las unas a las otras. Fuente: Irwin (2015:5). https://www.academia.edu/13122242/Transition_Design_Overview

diseño con la transformación de la vida cotidiana. La dimensión de "visiones" también apela, explícitamente, a algunos de los discursos de transición ya discutidos, en particular la ICT y la IGT. Podría decirse que esta iniciativa de formular una "Visión para la Transición" está iniciando el proceso de incorporar, activamente, la literatura de los "estudios para la transición" a los espacios de diseño (*Esquema 1*).

Una segunda característica exclusiva del marco es su incorporación explícita de las teorías de cambio social como centrales para el diseño de estrategias para la transición. Esto se convierte en el segundo componente principal de la propuesta. Estas teorías surgen por fuera de la disciplina del diseño y su incorporación activa en el marco está destinada a inculcar en los diseñadores una actitud siempre cambiante de aprendizaje crítico sobre el mundo. Una de las teorías fundamentales abrazadas por el diseño para la transición es la "teoría de los sistemas vivos", un cuerpo de conocimiento que explica la dinámica de auto-organización, emergencia y resiliencia que tiene lugar dentro de los sistemas naturales y sociales. La decisión de privilegiar este cuerpo de pensamiento es clarividente ya que, aunque es fundamental para muchos DT (e.g., Macy, Goodwin, Laszlo, la IGT), sigue siendo relativamente marginal dentro de las ciencias de la vida y está prácticamente ausente de las teorías de cambio social ya establecidas en las ciencias sociales y las humanidades, con pocas excepciones (e.g., Taylor 2001; Clarke y Hansen, eds., 2009). Gideon Kossoff, del equipo de diseño para la transición, trabaja dentro de la perspectiva holística de la teoría de sistemas vivos y desarrolla una conceptualización relacional de los ámbitos de la vida cotidiana en términos de estructuras anidadas (hogar, pueblo, ciudad, región y planeta), cada una con su propia dinámica de auto-organización en torno a redes colaborativas. "La transición hacia una sociedad sustentable", explica Kossoff (2015:139), "requerirá la reconstitución y reinvención de hogares, aldeas, barrios, pueblos, ciudades y regiones en todo el planeta como totalidades interdependientes, anidadas, auto-organizadas, participativas y diversificadas". Esta conceptualización dota el marco para la transición con una imaginación escalar que evita la jerarquía

convencional de escalas que, inevitablemente, da demasiado peso a lo global y demasiado poco a lo local o a lo basado en el lugar (Escobar 2001). Todas las iniciativas para la transición apuntan a revertir esta jerarquía con su énfasis en relocalización y recomunalización. Pensar en términos de estructuras y redes anidadas también proporciona la base para una comprensión distribuida de la agencia.

La dimensión de las teorías de cambio del marco apela a enfoques transdisciplinarios y ciencia postnormal (aquella que toma en serio el conocimiento de los no expertos) con el objetivo de hacer que los diseñadores sean activamente reflexivos sobre sus nociones implícitas y no problematizadas sobre el cambio social. En algunas versiones incorpora teorías y los métodos de diseño que incluyen un entendimiento del cambio.[21] Sin embargo, muchas preguntas siguen siendo insuficientemente abordadas por las teorías del cambio incorporadas, hasta ahora, en el marco, incluyendo preguntas específicas de diseño, como la forma de entender la coexistencia de la futurización y la desfuturización en la mayoría de las acciones humanas y el papel de agentes claves, como el negocio (Scupelli 2015). También hay preguntas más generales que no han sido suficientemente teorizadas. La dependencia de las teorías de sistemas y complejidad, por ejemplo, plantea desafíos a desentrañar que la teoría social crítica (ya sea de proveniencia marxista o postestructuralista) ha abordado con frecuencia (aunque no siempre con éxito), sobre todo preguntas relacionadas con la historia y el contexto, el poder y la política, y la dominación y la resistencia (White 2015).[22] Esta insuficiencia, sin embargo, es indicativa del actual callejón sin salida de la teoría social contemporánea. Como ya discutí en el Capítulo 2 incluso las llamadas “tendencias de vanguardia”, como el giro ontológico, han tenido poco éxito en la reconstrucción de nuestro entendimiento de estas preguntas macro después del descentramiento de lo humano. Las

21. Como los cuatro órdenes de diseño de Richard Buchanan y el marco de diseño heurístico de Arnold Wasserman; véase Scupelli (2015)
22. Comentarios hechos por Damian White, del Rhode Island School of Design, durante el simposio, expandidos en un artículo reciente (White 2015).

nociones de redes y entramados han tenido cierto éxito en deconstruir las nociones convencionales de agencia pero aún no ofrecen explicaciones convincentes de lo que la teoría clásica llama dominación, resistencia, clase/género/raza, etcétera, dentro de las nuevas perspectivas poshumanistas.[23] De estas áreas surge una definición del diseño para la transición:

> *El diseño para la transición* propone la transición social hacia futuros más sustentables liderada por el diseño. Aplica una comprensión de la interconexión de los sistemas sociales, económicos, políticos y naturales para hacer frente a los problemas que existen en todos los niveles de escala de manera que mejoren la calidad de vida. Esos difíciles problemas complejos e interconectados pueden incluir la pobreza y la desigualdad económica, la pérdida de biodiversidad, el debilitamiento de la comunidad, el agotamiento de los recursos, la contaminación y el cambio climático.[24]

23. Las teorías sobre cambio contempladas hasta ahora incluyen, además de los sistemas vivos, la teoría de la práctica social, algunas críticas de la modernidad (e.g., Illich) y el análisis postestructuralista de los discursos dominantes, como el desarrollo. En mi opinión una estrategia para enriquecer la dimensión de la teoría sobre el cambio del marco es identificar, selectivamente, aquellas propuestas que, de una u otra forma, iluminen obstáculos particulares o pasos difíciles para el desarrollo del diseño de transición. Una cuestión clave es cómo repensar la economía; las propuestas más desarrolladas en este ámbito son el marco de economías diversas de JK Gibson-Graham (2006), que involucra una imaginación que resuena con el diseño (Gibson-Graham *et al.* 2014) y la economía social y solidaria de América Latina (e.g., Coraggio y Laville, eds., 2014; Coraggio *et al.*, eds., 2013). Las cuestiones sobre epistemologías subalternas y ontologías múltiples pueden discutirse constructivamente ahondando en el marco de las epistemologías del sur de Boaventura de Sousa Santos, y en el marco de la ontología política con inflexión decolonial discutido en el Capítulo 2. Esto reforzaría la intención no eurocéntrica del proyecto. El marco necesita incorporar algunos de los trabajos sobre ciencia y tecnología y ecología política feminista que tratan con cuestiones importantes para el diseño como cuerpos, materialidad y, por supuesto, la reconstrucción de la tecnociencia.

24. Véase <https://en.wikipedia.org/wiki/Transition_design>.

Las dos dimensiones restantes del marco son específicas del diseño. "Actitud mental y postura" (*mindset and posture*) son de sumo interés porque hacen un llamamiento a los diseñadores para las transiciones a desarrollar "una nueva forma de 'ser' en el mundo" (Irwin 2015:8). Esto implica tanto un nuevo sistema de valores o forma de pensar como nuevas prácticas de relacionarse con otros y con el mundo; se espera que estas dos orientaciones, en conjunto, proporcionen una plataforma diferente para la resolución de problemas y para el diseño. Este aspecto del diseño para la transición problematiza la ética y la práctica del diseño y resuena con el énfasis dado por muchos DT al desarrollo de éticas y formas de ser relacionales. Aquí encontramos otro asunto sin resolver en la teoría crítica contemporánea que nos lleva de vuelta a la pregunta de Varela sobre cómo fomentar racionalidades no dualistas en Occidente. ¿Qué significa tomar en serio las profundas intuiciones de la relacionalidad en el trabajo de diseño? Esto requiere un trabajo interior activo por parte de los diseñadores para la transición, como sostiene el grupo de UCM, sin el cual será difícil fomentar la relacionalidad en el trabajo de diseño. Este punto se puede resumir diciendo que el diseño para la transición pretende imbuir el diseño con una imaginación no dualista. Una vez más: es más fácil decirlo que hacerlo, dadas nuestras arraigadas formas dualistas de pensar y de ser y el hecho de que están incrustadas –o "cementadas", para usar la apropiada metáfora de Tonkinwise (2013:12)– en las formas, normas y estructuras capitalistas de la vida cotidiana. La discusión colectiva de los desafíos implícitos en esta dimensión del proyecto podría llegar a ser una parte integral de la forma como se realiza. Este debate adentraría al diseñador en la ruta de las transiciones ya que las preguntas que puedan plantearse en estas discusiones –e.g., el individuo frente a lo comunal, la reflexividad corporizada frente al conocimiento abstracto, una sola realidad frente a múltiples reales– serán trascendentales.

Es imperativo reiterar que tomar en serio las ideas de la relacionalidad es uno de los temas más difíciles que tienen que confrontar los humanos modernos, sobre todo los llamados "expertos". ¿Qué

significa la "existencia no dualista" en la vida cotidiana? Un punto de entrada a esta pregunta, y una consecuencia del análisis ontológico de este libro, es la visión fenomenológica de que no somos simplemente, ni siquiera principalmente, observadores distanciados sino participantes y diseñadores que se articulan con el mundo al estar inmersos en él. Conocer es relacionar – "Todo hacer es conocer y todo conocer es hacer" (Maturana y Varela 1987:27). Como dice la poetisa mapuche y *machi* (chamán) Adriana Pinda "tenemos que reaprender a caminar el mundo como seres vivos".[25] Relacionarse con los mundos de vida de la gente y alcanzar, de nuevo, cierta intimidad con la Tierra son esenciales para este objetivo. Este trabajo interior no sólo es dirigido por el conocimiento abstracto sino, también, por lo que la feminista chicana Gloria Anzaldúa llamara conocimiento como reflexividad encarnada, intuición y emoción. En otras palabras, el trabajo interior exigido por una práctica relacional de lo vivo requiere otras herramientas distintas, o además, de las que proporcionan la teoría social y la reflexión distanciada, sin querer decir que estas últimas son inútiles.

Por último, la cuarta dimensión contempla "nuevas formas de diseñar". Aquí el grupo hace contribuciones increíblemente ricas. Ya mencioné algunas de ellas en el capítulo anterior al discutir el trabajo de Tony Fry, como el "diseño de eliminación" y los debates sobre des/futurización y la dialéctica de la creación y la destrucción inherente a todos los trabajos de diseño. Traducida al lenguaje de las nuevas formas de diseñar la pregunta es cómo pueden los diseñadores ser conscientes del hecho de que las carreras de diseño a menudo implican grandes cantidades de material y la destrucción de los ecosistemas e, incluso, riesgos para otros seres humanos; que "los diseñadores destruyen muchos materiales en su camino a la creatividad" (Tonkinwise 2013:5). Por eso se necesitan nuevos hábitos si deseamos futuros de diseño diferentes. Estos pueden incluir la alfabetización ecológica y una nueva atención a la materialidad (a la materia vibrante, podría decirse ontológicamente) como insumos del diseño radical para la

25. Observación hecha en una charla en Chapel Hill, octubre 14 de 2014.

sustentabilidad; repensar la innovación y el pensamiento de diseño más allá de la consultoría convencional del diseño para negocios, comercio y servicios y hacia tipos transformadores de innovación social; nuevos caminos para el diseño y su expansión en ámbitos explícitamente orientados al cambio; la relocalización de innovaciones sustentables; y, por supuesto, relevar el papel del visionar en el diseño.[26] No es de extrañar que en este nivel el marco del diseño para la transición sea visto como el fomento de "un cambio de paradigma y una nueva forma de entender los hogares y las sociedades" (Tonkinwise 2012: 8). Además de los cambios en la forma de pensar, por lo tanto, uno podría esperar la creación de habilidades apropiadas para la tarea que enfrentan los diseñadores para la transición

Como concluyen los autores "el diseño para la transición se concibe como una nueva área de metodología, práctica e investigación de diseño" y se ofrece en este espíritu en aras del debate (Irwin 2015:13). Es "un intento de resituar la práctica del diseño dentro de un compromiso para facilitar el cambio social hacia futuros más sostenibles" (Tonkinwse 2015:1). Estas propuesta intuyen una gran transformación del diseño. El diseño mismo se convierte en un proyecto en transición y se une a otros proyectos teórico-políticos que buscan enriquecer nuestro entendimiento de la vida y de lo humano.

Diseño para la innovación social: diseño cuando todos diseñan

El libro *Design, when everybody designs. An Introduction to Design for Social Innovation* [*Diseño, cuando todos diseñan. Una introducción al diseño para la innovación social*] (Manzini 2015) trata de la relación entre el diseño y el cambio social y sobre cómo realizarla en la práctica. Se basa en una visión particular, pero profunda, de lo que es la vida social

26. Como Tonkinwise (2014:7) señalara "la mayoría de los diseñadores se centra en sólo mejorar estilos de vida o formas de trabajo existentes. Esta es una mera cualificación del diseño convencionalmente entendido". El diseñador de transición optaría por una ética diferente.

–de hecho, la vida como un todo– y de lo podría llegar a ser.[27] El trabajo también es una reflexión sostenida sobre el diseño, una práctica cultural moderna cada vez más controvertida como hemos sugerido, y se aborda de forma explícita desde la perspectiva de la contribución potencial del diseño a “la gran transición”, como indica el tercer epígrafe de este capítulo. El libro comienza con cuatro proposiciones: (a) vivimos en un mundo donde todos tienen que diseñar y rediseñar su existencia; por lo tanto, el objetivo del diseño se convierte en el apoyo a proyectos de vida individuales y colectivos; (b) el mundo está experimentando una gran transición; el diseño puede contribuir a fomentar una cultura de localismo cosmopolita que vincule, efectivamente, lo local y lo global a través de infraestructuras resilientes que acerquen la producción y el consumo con base en sistemas distribuidos; (c) las acciones de la gente para cambiar sus condiciones de vida cotidianas se llevan a cabo, cada vez más, a través de organizaciones colaborativas; los expertos en diseño, como piezas importantes en este redescubrimiento de la colaboración, ayudan a crear las condiciones para el cambio social; (d) todo lo anterior tiene lugar como parte de una conversación internacional sobre el diseño con el propósito de transformar el trasfondo cultural para el trabajo del diseño experto y no experto. Cuatro proposiciones interrelacionadas, entonces: todos diseñamos; este diseño es parte integral de importantes transiciones en curso que operan sobre la base de la agencia distribuida; las organizaciones colaborativas son fundamentales para el diseño; todo lo cual significa que está surgiendo una nueva cultura del diseño. Estas cuatro proposiciones –que conciernen al agente, la historicidad, la forma, las metas y la cultura del diseño– sirven de fundamento para una poderosa visión del diseño para la innovación social. Veamos cómo.

El paisaje contemporáneo de la práctica social está lleno de ejemplos de proyectos colaborativos en los que las acciones locales crean nuevas funciones, prácticas y significados. Las estrategias para la re-

27. En términos fenomenológicos el libro es el producto de un practicante que se ha convertido en un maestro de su práctica, es decir, alguien que practica el diseño de la forma más sofisticada y profunda posible.

localización de los alimentos constituyen uno de los ejemplos más conocidos pero podrían citarse otras actividades para las transiciones, como las ilustradas por la ICT, incluso en los sectores de energía, infraestructura, construcción y muchos aspectos de la economía. Es interesante destacar que muchas de estas innovaciones tienen lugar a través de una nueva lógica, la de los sistemas distribuidos. En esencia esto se refiere al hecho de que, a diferencia de los sistemas e infraestructuras dominantes (centralizados y verticales), que representan un modelo jerárquico de la organización y de la vida social, los sistemas distribuidos operan sobre la base de elementos descentralizados y dispersos que se vinculan en redes más amplias. Una implicación perspicaz para el diseño del concepto de agencia distribuida es el hecho de que "entre más disperso y en red esté un sistema, más grande y más conectada será su interfaz con la sociedad y más tendrá que ser considerado el lado social de la innovación" (Manzini 2015:17). Los resultados son sistemas más resilientes y una redefinición del trabajo, las relaciones y el bienestar, muchas veces de manera similar al BV y, eventualmente, hacia "una nueva civilización". Que esto sea así es una hipótesis de diseño (Manzini 2015:26), con el diseño participando, proactivamente, en la construcción social de su significado.

Para corroborar esta hipótesis Manzini comienza introduciendo dos distinciones útiles entre dos dimensiones del diseño: entre la resolución de problemas y la construcción de sentido, por un lado; y entre el diseño difuso y el diseño experto, por el otro. La noción de diseño difuso se refiere al hecho de que todo el mundo está dotado con la capacidad de diseñar, mientras que la de diseño experto se refiere al conocimiento profesional del diseño. Entre las dos distinciones se abre un espacio para repensar "el diseño en un mundo interconectado". En el modelo de Manzini este espacio funciona como un recurso heurístico que permite visualizar modos de diseño, desde los "activistas culturales" comprometidos con el diseño difuso y la construcción de sentido hasta las formas de intervención tecnológica centradas en la solución de problemas bajo el liderazgo de expertos (Manzini 2015:40). Estos modos a menudo se superponen,

nutriendo el surgimiento de una nueva cultura de diseño a partir de su superposición y convergencia en lugares y situaciones específicos. El objetivo de esta nueva cultura es la construcción de una nueva ecología de lugares y regiones, quizás, podría decirse, con miras al Sustentamiento de que nos habla Fry. Nuevas prácticas de co-diseño, diseño participativo y activismo de diseño (a las que añadiré el diseño autónomo en el próximo capítulo) se convierten en la materia prima de un nuevo modelo de diseño para la innovación social. Cualquiera que sea el modo de diseño que prevalezca, la implicación es que el conocimiento del diseño necesita ser repensado si va a apoyar el diseño colaborativo con no expertos. Los nuevos conocimientos de diseño estarán basados, por encima de todo, en un posicionamiento que es, simultáneamente, crítico del status quo y constructivo porque contribuye, activamente, a un cambio cultural amplio.

Discutir la innovación social desde perspectivas de diseño enriquece el entendimiento de las ciencias sociales sobre cómo se produce el cambio social cultural y, al mismo tiempo, radicaliza la práctica del diseño. Los ejemplos, de nuevo, se pueden tomar de muchas partes del mundo y de muchas áreas de la vida social.[28] Hay muchas lecciones que aprender de los nuevos procesos abiertos de co-diseño, incluyendo el carácter iterativo de la investigación y de la producción de conocimiento; las formas como las iniciativas locales pueden generar visiones amplias (e.g., para la transformación de una práctica, como el cultivo de alimentos y la comida, con el "movimiento de comida lenta") o imaginarios para repensar una región (próximo capítulo). De aquí surge la definición del diseño para la innovación social como "*todo lo que el diseño experto puede hacer para activar, mantener y orientar los procesos de cambio social hacia la sostenibilidad*" (Manzini

28. Los ejemplos de Manzini incluyen servicios colaborativos y programas de vivienda en el Reino Unido e Italia, así como los movimientos de comida lenta y de psiquiatría democrática en Italia. En el libro acude a la rica experiencia del Design for Social Innovation and Sustainability Network (DESIS) [Red de diseño para la innovación social y la sostenibilidad], con sede en Milán pero con nodos participantes (universidades afiliadas y laboratorios de escuelas de diseño) en varios países de América Latina y el mundo (http://www.desis-network.org/).

2015:62; cursivas en el original). No todo el diseño, por supuesto, se ajusta, o necesita adaptarse, a esta definición; una gran parte seguirá adherido a los modelos convencionales de diseño (basados en grandes egos y prototipos rápidos). Es evidente que el principio de colaboración dialógica hace una gran diferencia en este aspecto. Este dialogismo podría ocurrir, incluso, involucrando diversos mundos u ontologías, haciendo genuinamente pluriversal el diseño para la innovación social.[29] Sus prácticas son apropiadas para el diseño de coaliciones en el que la capacidad visionaria, el proceso dialógico y el conocimiento de diseño difuso y experto están entrelazados, con los diseñadores jugando el papel de facilitadores, activistas, estrategas o promotores culturales en función de las circunstancias y el carácter de la coalición.

Las organizaciones colaborativas son vitales para el diseño para la innovación social. En un mundo lleno de problemas y, al mismo tiempo, altamente conectado la innovación social ocurre "cuando la gente, la experticia y los bienes materiales entran en contacto en una nueva forma que es capaz de crear significados nuevos y oportunidades sin precedentes" (Manzini 2015:77). Muchas veces estas condiciones se materializan en la intersección de las organizaciones de base o comunidades locales y las redes digitales, permitiendo nuevas prácticas de abajo hacia arriba, de arriba hacia abajo y de igual a igual (*peer-to-peer, o p2p*) y combinaciones entre estas. La amalgama de interacciones cara a cara y virtuales crea condiciones propicias para el análisis crítico de los proyectos de vida colectivos. Los proyectos de vida colaborativos se han vuelto relevantes en la vida moderna en los últimos tiempos, en parte como un correctivo a los estilos de vida excesivamente individualistas promovidos por la ontología moderna y como respuesta a los efectos discapacitantes de los sistemas basados en expertos en salud, educación, transporte, etcétera.[30] En el

29. Esta es una característica que Manzini bosqueja con claridad, aunque sin detalles; para él la nueva civilización emergente tiene lugar dentro de un pluriverso complejo; véase Manzini (2015:23).
30. Ya sea de forma implícita o explícita, en la visión de Manzini hay una clara crítica

concepto de proyectos de vida colaborativos hay una crítica de estos aspectos centrales de la modernidad; dicho de otro modo, el concepto toma en serio la idea antropológica de que las acciones individuales ocurren dentro de sistemas de significación ineluctablemente históricos y colectivos. En ese sentido "*las organizaciones colaborativas deben ser consideradas como iniciativas de abajo hacia arriba no porque todo sucede a nivel de la base sino porque la condición previa de su existencia es la participación activa de las personas afectadas*" (Manzini 2015:83; cursivas en el original).

Como veremos en el próximo capítulo los grupos indígenas han estado desde hace varias décadas construyendo, explícitamente, "proyectos de vida" en contraposición a los proyectos de desarrollo (Blaser *et al*., eds., 2004); lo hacen, precisamente, como una forma de defender sus territorios y sus ontologías relacionales.[31] Aunque estas comunidades a veces también crean organizaciones colaborativas su verdadera fuerza reside en el hecho de que su movilización cultural-política para la defensa de sus proyectos de vida surge de su larga experiencia histórica de autonomía cultural, aún si ha sido en condiciones duras de dominación. Así, pues, a este nivel hay puentes por hacer entre distintos modos de concebir la naturaleza y la organización de lo comunal, con sus respectivas "'intensidades relacionales" (Manzini 2015:103).

La organización colaborativa para la innovación social da lugar a herramientas y prácticas de diseño, nuevas o adaptadas y redefinidas a partir de repertorios existentes, que Manzini desarrolla a lo largo del libro con base en ejemplos de Europa y América del Norte, desde las cooperativas de vivienda y la agricultura comunitaria hasta la narrativa digital (*digital storytelling*) y los eco-laboratorios de planificación urbana. Incluyen herramientas para el mapeo de en-

---

cultural del individualismo y de las instituciones incapacitantes conducidas por expertos que hace eco de las críticas radicales de Illich.

31. Ver la Red de Proyectos de Viva, coordinado por Mario Blaser, <http://www.lifeprovida.net/>.

cuentros colaborativos; heurísticas para discutir tipos y grados de participación por parte del diseñador; construcción de escenarios colaborativos; cartografía y herramientas visuales para facilitar las conversaciones sociales; y generación de metavisiones de formas de vida alternativa posibles, así estén aún sin realizar. Los escenarios adquieren un doble carácter: se basan en la innovación social y también tienen la intención de crear las condiciones para la innovación social. El resultado es "una ecología de encuentros colaborativos" (Manzini 2015:118); en este contexto la sociedad se convierte en "un laboratorio de nuevas formas de ser y de hacer" (Manzini 2015:132).

La generación de condiciones favorables para proyectos de vida colectivos exige la creación de entornos favorables mediante la "infraestructuración" apropiada. Las infraestructuras habilitantes–el resultado del co-diseño– tienen la intención de contrarrestar las infraestructuras desfuturizantes que están en la base de la mayoría de las actividades modernas –su subversión desde el interior (e.g., a través del reequipamiento, entendido en sentido amplio) o desde el exterior (nuevos diseños). Hacer el co-diseño posible y probable requiere que se establezca una multiplicidad de elementos, desde la investigación, la experimentación y la creación de prototipos hasta plataformas, redes locales y herramientas orientadas a la comunidad. Un aspecto interesante del marco es la idea de que las capacidades del diseño difuso también pueden ser acrecentadas a través de estas herramientas y prácticas y que esto podría ser un paso importante para hacer que el co-diseño sea eficaz. Las soluciones habilitantes surgirán de acuerdo con la fuerza de las herramientas y las metodologías de co-diseño. "*Las soluciones habilitantes son sistemas de producto-servicio que proporcionan los instrumentos cognitivos, técnicos y organizativos que aumentan las capacidades de las personas para lograr un resultado que valoran*" (Manzini 2015:167-168; cursivas en el original). Se originan en una pregunta aparentemente sencilla: ¿cómo podemos alcanzar la vida que queremos vivir?

Una vez más encontramos la gran relevancia de la noción de proyectos de vida y la importancia del visionar. Las estrategias funcionan en dos niveles: primero, proyectos dirigidos a hacer que el

contexto general sea más favorable mediante la creación de visiones más amplias y marcos de significado diferentes (ya sea dentro del mismo ámbito social o mediante la expansión geográfica); y segundo, proyectos locales en apoyo de las soluciones habilitantes deseadas. Aunque las soluciones pueden seguir siendo locales y basadas en el lugar también están abiertas a la creación de redes. Teniendo en cuenta que "hoy *lo pequeño ya no es pequeño* y *lo local ya no es local*" (Manzini 2015:178) el potencial para ganar fuerza a través de la conexión es enorme. Esta lección fundamental de la noción de sistemas distribuidos – e.g., ya sea aplicada a infraestructuras, al poder, la producción o el activismo distribuidos (Papadopolous 2015; Escobar 2004)– constituye un nuevo terreno para la innovación social: pequeña, local, abierta y conectada, PLAC (Manzini 2015:178).[32] De esta manera los proyectos locales, mediante la coordinación con otros a través de redes, podrían lograr efectos escalares a nivel de barrios y regiones. Las configuraciones resultantes pueden ser consideradas, con razón, casos de *localismo cosmopolita* (Manzini 2015:202).

El *diseño para la innovación social* sitúa la construcción de lugar y la re/creación de comunidades en el corazón de la misión del diseño. En vez de ser una posición neutral y supuestamente objetiva es una posición genuinamente ética y política que toma partido por una comprensión particular de la vida y por un estilo

32. Manzini (2015:184) subraya un elemento importante en la dinámica de hacer las cosas visibles, conectadas y potencialmente replicables: "Esto significa que la capacidad de las personas y las comunidades no se puede aumentar de abajo hacia arriba solamente mediante la distribución de herramientas específicas. Es necesario combinar diferentes tipos de intervención, basados en diferentes estrategias. De ello se desprende que las herramientas de las que estamos hablando deben ser parte de un conjunto más amplio de servicios y artefactos comunicativos que compiten no sólo para fomentar su buen uso sino, también, para reforzar las motivaciones para usarlo". Come he argumentado en otro texto (Escobar 2001), los movimientos sociales subalternos practican una doble estrategia: estrategias de localización (basadas en el lugar) para la defensa de sus territorios y culturas; y estrategias de entretejimiento con otras luchas en contra de las condiciones estructurantes compartidas de dominación que hoy podríamos explicar en términos de poder y de agencia distribuidos.

de hechura de mundo que privilegia la localización, la auto-organización y una praxis social colaborativa. Al abogar por una nueva civilización aleja nuestra atención de los "grandes dinosaurios del siglo XX" (Manzini 2015:193), a saber, los sistemas jerárquicos que subyacen las cuatro estructuras institucionales desfuturizadoras de Berry (gobiernos, corporaciones, universidades y religiones), y la lleva hacia la conformación de "ecologías territoriales" –entramados de ecosistemas de lugares y comunidades– donde podrían funcionar con mayor facilidad los procesos abiertos de co-diseño. Por supuesto, desde hace tiempo se sabe que la política basada en el lugar también puede conducir a tendencias excluyentes y a localismos regresivos. Si estas tendencias se pueden mantener a raya, sin embargo, "las localidades y comunidades resultantes serían exactamente lo que se necesita para promover no sólo una nueva ecología territorial y un ecosistema resiliente sino, también, un bienestar sostenible" (Manzini 2015:202). Hacia el final de su libro Manzini articula esta opción de una manera amplia:

> La construcción de lugar puede tener un peso considerable en la definición de una nueva idea de bienestar [...] Creo que lo que la innovación social está indicando, con su idea de bienestar basado en la calidad de los lugares y las comunidades, es la semilla de una nueva cultura. O mejor, de una metacultura que podría ser la plataforma para una multiplicidad de culturas [¿un pluriverso?].

Quizás uno de los aspectos más destacables de la transición y de los imaginarios del diseño para la transición que han habitado este capítulo es restaurar un carácter progresivo y quizás radical para la política del lugar (e.g., Harcourt y Escobar, eds., 2005). Este será un tema importante en el próximo capítulo. Antes de abordar esta tarea hagamos una pausa para escuchar a Berry, una vez más, ya que articula de forma fundamental lo que está en juego con el pensamiento para la transición. En el último capítulo de *The great work*

[*La gran obra*], adecuadamente titulado “Momentos de gracia”, lo expresaba de la siguiente manera:

> Ahora estamos viviendo un momento mucho más importante de lo que cualquiera de nosotros puede imaginar. Lo que puede decirse es que las bases de un nuevo período histórico, la era Ecozoica, se han establecido en todos los ámbitos de los asuntos humanos. *La visión mítica ha sido instaurada de nuevo en su lugar*. El sueño distorsionado de un paraíso tecnológico industrial está siendo reemplazado por el sueño más viable de una presencia humana mutuamente enriquecedora dentro de una comunidad de la Tierra de base orgánica en constante renovación. El sueño impulsa la acción. En el contexto cultural más amplio el sueño se convierte en el mito que guía e impulsa la acción [...] Pero mientras hacemos nuestra transición a este nuevo siglo *debemos señalar que los momentos de gracia son momentos transitorios*. La transformación debe tener lugar en un plazo breve. De lo contrario se habrá ido para siempre (Berry 1999:201; mis cursivas).

Capítulo 6
El diseño autónomo, la política de la relacionalidad y lo comunal

La tierra manda, el pueblo ordena, y el gobierno obedece. Construyendo autonomía.
Consigna zapatista[1]

Cambiar el mundo no viene de arriba ni de afuera.
Tramas y mingas para el Buen Vivir, Popayán, Colombia, junio de 2013

[Se trata de] avanzar en la construcción de autonomía desde marcos y protocolos de investigación que posibiliten la construcción de teoría-acción comunitaria con pensamiento propio.
Paridero de Investigación/PCN (2013: 45)

De hecho, la clave para la autonomía es que un sistema vivo pase al momento siguiente actuando adecuadamente a partir de sus propios recursos.
Varela (1999:11)

Entre el 9 y el 11 de junio de 2013 se realizó la segunda reunión *Tramas y mingas para el buen vivir* en Popayán, a unas dos horas al sur de Cali. El evento, patrocinado por la Maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo de la Universidad del Cauca (un bastión del pensamiento decolonial en América Latina, a pesar de su referencia al desarrollo), busca ser una *cátedra abierta* en la que

1. Incluido al final de los "Diez principios del buen gobierno" en la entrada de una de las comunidades autónomas zapatistas. Véase: <http://www.cgtchiapas.org/denuncias-juntas-buen-gobierno-denuncias/jbg-morelia-denuncia-ataque-orcao-con-arma-fuego-bases>. Agradezco a Michal Osterweil el haberme indicado la fuente.

pueda tener lugar un diálogo inter-epistémico entre académicos, intelectuales y activistas. *Tramas y mingas,* al que asisten varios cientos de participantes, en gran parte de movimientos sociales y comunidades de base del suroccidente colombiano, es un maravilloso espacio de conversación entre mundos y conocimientos. Las contribuciones de intelectuales y activistas indígenas y afrodescendientes son particularmente penetrantes y enriquecedoras pero las intervenciones de trabajadores, mujeres, ambientalistas, campesinos y activistas urbanos también son significativas. Es un evento tremendamente inspirador, quizás no demasiado infrecuente en el Sur Global. Escuchemos a algunos de los pensamientos claves, casi que fórmulas para el pensamiento, que surgieran del evento, directamente relevantes para los temas de este capítulo: *Es hora de perder los miedos para diseñar los sueños, siempre con los pies sobre la tierra*; *No debemos renunciar al derecho al enamoramiento del territorio*; *Las autonomías no son instituciones sino formas de relación*; *Necesitamos la autonomía precisamente porque somos diferentes*; *Construimos una comunidad de comunidades*; *Desmercantilizar la palabra*; *El secreto es ser como los niños y como el agua: alegres, transparentes, creativos y en movimiento*; y, tal vez, las dos proposiciones más reveladoras: *No podemos construir lo nuestro con lo mismo* y *Lo posible ya se hizo; ahora vamos por lo imposible.*

Eventos de este tipo, como ya lo indicáramos en la Introducción, sugieren una coyuntura favorable para la construcción de una agenda de diseño desde el espacio teórico-político de las luchas sociales actuales. Esta es una posible lectura del Foro Social Mundial (FSM) y su slogan de *Otro mundo es posible,* y sin duda del dictum Zapatista que ha reverberado a lo largo de este libro, *Queremos un mundo donde quepan muchos mundos.* ¿Es posible leer en estas consignas populares –en realidad instancias inspiradoras de pensamiento político subalterno– las semillas de una imaginación radical de diseño? ¿Hay una voluntad de diseño en las acciones de movimientos y colectivos? Lo cierto es que uno puede ver ejemplos de la determinación de defensa y creación de mundos en todo el continente, desde los zapatistas

de Chiapas y las comunidades autónomas de Oaxaca hasta los *nasa* del suroccidente de Colombia y los mapuches en Chile, así como en un número creciente de comunidades campesinas y afrodescendientes en varios países. Como es bien sabido, esta voluntad colectiva experimentó un verdadero despegue hacia 1992, coincidiendo con el quinto centenario del llamado descubrimiento de América, que suscitara y el cambio de nombre del continente por los movimientos indígenas, como Abya Yala.[2] Con este cambio de nombre los pueblos indígenas alcanzaron una madurez telúrica, o madurez civilizatoria, como ellos mismos lo dicen.

Esta madurez acentúa formas de pensamiento autonómico. Cabe preguntarse si estas nociones –autonomía y comunalidad– y sus prácticas asociadas, junto con la reelaboración de formas comunales de saber~ser~hacer, podrían constituir las bases para un nuevo pensamiento de diseño. El BV y las transiciones al postextractivismo son expresiones de ese pensamiento; también lo son los planes de vida que, como ya mencioné, constituyen las alternativas al desarrollo imaginadas por las comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas. Estas no son las únicas experiencias que encarnan la búsqueda de autonomía, que puede ser vista en casi todos los rincones del subcontinente, ciertamente en cualquier lugar donde estén ocurriendo cualquiera de las formas brutales de globalización extractiva: en las luchas por la defensa de las semillas, los comunes, las montañas, los bosques, los humedales, los lagos y ríos; en las acciones contra el dominio blanco/mestizo y patriarcal; en los experimentos urbanos con el arte, las tecnologías digitales, los movimientos neochamánicos, las huertas urbanas. Estas manifestaciones de múltiples voluntades colectivas manifiestan la convicción inquebrantable de que otro mundo es realmente posible.

2. Abya Yala significa "tierra en su plena madurez" en el idioma de los *gunadule* (o kuna) de Panamá y Colombia ("continente de vida", en otras versiones). Es el nombre que prefieren los pueblos indígenas de América Latina y el Caribe para referirse a "América" o al mal llamado "Nuevo Mundo". Es similar a Isla Tortuga, el nombre que dan a Norte América los pueblos indígenas de esa parte del continente.

Muchas, si no la mayoría, de estas experiencias son inevitablemente debilitadas por los contextos antagónicos en los que se llevan a cabo, a pesar de su compromiso con las transformaciones. Debe mencionarse también que en su búsqueda de autonomía algunas recaen en el desarrollismo, otras son subvertidas desde dentro por sus propios líderes, otras reinscriben antiguas formas de opresión o crean otras nuevas y no es raro que las movilizaciones decaigan bajo el increíble peso de las presiones del momento o debido a la represión abierta. Sea como fuere (y no discutiré más estos aspectos en este capítulo), el brote está encendido y uno podría especular si en esta coyuntura histórica Abya Yala/Afro/Latino-América –una tierra con una intensa dialéctica histórica de comunalidad y diferencia– no está ofreciendo al resto del mundo elementos particularmente valiosos para el pensamiento para la transición y para un nuevo mundo.

Vale recordar, como se argumentó en el capítulo 2, que el diseño por comunidades tiene lugar bajo condiciones de ocupación ontológica de los territorios y los mundos-vida de estas. Es por esto que la concepción de diseño autónomo que esbozaré en este capítulo debe ser vista en relación con las luchas ontológicas en defensa de los territorios y los mundos-vida relacionales de las comunidades, tales como aquellas mencionadas en dicho capítulo. ¿Es posible pensar en el diseño bajo estas condiciones de intensa represión y violencia? Sin embargo, es precisamente en estos casos que la idea de la autonomía está floreciendo y que la hipótesis del diseño autónomo adquiere significado. En breve describiré la noción de autonomía de los movimientos sociales. Por ahora vuelvo a Varela por un momento en busca de elementos útiles para entender la autonomía. Varela (1999:11) dio una definición minimalista del concepto que podemos usar como una bisagra hacia una conceptualización más amplia: “De hecho, la clave para la autonomía es que un sistema vivo encuentre su camino hacia el momento siguiente actuando adecuadamente a partir de sus propios recursos”. Lo mismo ocurre con los mundos y las comunidades, aun, o quizás especialmente, bajo condiciones de ocupación ontológica.

Esto no quiere decir que la hipótesis no pueda y deba ser cuestionada. Como ya lo mencionara en la Introducción, ¿no es el diseño autónomo una contradicción en términos? Para decirlo prospectivamente, la posibilidad que sugiero es si el diseño, ontológicamente concebido, puede ser diseño para, y desde, la autonomía. Para que esta posibilidad tenga sentido, tenemos que pensar si el diseño puede ser desvinculado de sus prácticas modernistas no sostenibles y desfuturizantes y reorientado hacia otros compromisos ontológicos y realizaciones. Igualmente, tendremos que investigar lo que esto significaría en términos del diseño de herramientas, interacciones, contextos y lenguajes que cumplan con el principio del diseño ontológico de cambiar la forma como nos ocupamos de nosotros mismos y las cosas. En este capítulo abordo estas preguntas examinando los rudimentos del diseño autónomo con base, en gran parte, en los debates activistas-intelectuales que tienen lugar en América Latina en la actualidad.

La primera parte del capítulo se desplaza, de nuevo, a un registro teórico al volver a Maturana y Varela, a su noción bien conocida de autopoiesis; como se verá, lo que estos autores llaman "autonomía biológica" puede ser útil para el diseño autónomo. Después paso, en la parte más sustancial, a discutir los actuales debates latinoamericanos sobre la autonomía y lo comunal. De estos diversos hilos surgirá una concepción particular de diseño autónomo y una idea general de lo que implica "la realización de lo comunal". Esta idea se complementa con elementos de dos experiencias. La primera, en la que estuve involucrado, se llevó a cabo en 1998 y consistió en el desarrollo e implementación de un taller para el "diseño ecológico de cuencas hidrográficas" en la región de la selva tropical del Pacífico utilizando una metodología de sistemas centrada en la autonomía. El segundo ejemplo presenta la semilla de un ejercicio de diseño de transición para una región en el suroccidente de Colombia devastada por más de un siglo de desarrollo capitalista pero potencialmente madura para una imaginación de transición. Esta parte se basará, en gran medida, en los dos marcos de diseño de transición que presenté en el capítulo anterior. Añadiré dos advertencias antes de seguir adelante.

En primer lugar, ofrezco este capítulo en el espíritu de una hipótesis: que el diseño y la autonomía pueden ser acogidos bajo un mismo techo. Segundo, que el ejercicio se deriva de experiencias e ideas de América Latina.

Autopoiesis y autonomía biológica

El trabajo de Maturana y Varela, más allá de una teoría de la cognición y de las raíces biológicas del entendimiento humano, esbozada en el Capítulo 3, es una teoría de la organización de lo vivo. Es tanto biología como filosofía, un sistema de pensamiento en el mejor sentido del término.[3] Su acercamiento a lo vivo es completo, desde el nivel celular a la evolución y la sociedad. Es un intento por explicar la vida "desde adentro" (es decir, en su autonomía), sin depender, principalmente, de conceptos generados por el observador sobre lo que la vida es o hace, ya sea en términos de "funciones" (como las funciones realizadas por una célula o un órgano), "inputs" o "outputs", o la relación del organismo con su entorno. Su teoría se aparta de estos enfoques biológicos bien conocidos y trata de explicar los sistemas vivos como unidades auto-producidas y auto-contenidas cuya única referencia es a sí mismas. El enfoque se deriva de la idea de que la cognición es una operación fundamental de todos los seres vivos y de

3. Este juicio fue expresado por el legendario teórico de sistemas Stafford Beer (1980), quien trabajó con Flores en el "Proyecto Cybersyn" durante la presidencia de Allende en Chile, en su prefacio a la versión en inglés de *De máquinas y seres vivos* (publicada originalmente en Chile en 1973), titulada *Autopoiesis and Cognition* (Maturana y Varela 1980). El "Proyecto Cybersyn" fue un intento pionero en la aplicación de la cibernética y la informática a la economía chilena durante el período socialista de Allende (1970-1973). La historiadora de la ciencia Edén Medina (2011) ha escrito un relato fascinante del proyecto. El punto de partida del trabajo de Maturana y Varela fue el estudio neurofisiológico de la visión que hizo Maturana y que llevara a varias publicaciones importantes en la década de 1960 que forman la base de *Autopoiesis and cognition*. Después siguió una reinterpretación radical de conceptos biológicos claves, incluyendo ontología, filogenia, reproducción y herencia, evolución y, por supuesto, sistema nervioso y cognición.

que no tiene que ver con las representaciones del mundo sino con la acción efectiva de un ser vivo en los ámbitos en los que existe (su entorno). A partir de aquí se deduce que el carácter esencial de lo vivo es tener una organización autónoma que permita esa efectividad operativa, para la que acuñaron el término *autopoiesis*: "Nuestra propuesta es que los seres vivos se caracterizan porque, literalmente, están continuamente auto-produciéndose. Indicamos este proceso cuando llamamos *organización autopoiética* a la organización que los define" (Maturana y Varela 1987:43). Vale la pena citar la definición original, aunque sea un tanto técnica. Un sistema, o máquina, autopoiético es esa entidad que está organizada

> *[...] como un sistema de procesos de producción de componentes concatenados de tal manera que producen componentes que: i) generan los procesos (relaciones) de producción que los producen a través de sus continuas interacciones y transformaciones, y (ii) constituyen a la máquina como una unidad en el espacio físico en el que estos (los componentes) existen mediante la especificación del ámbito topológico de su realización como una red de este tipo* (Matura y Varela 1998: 69 y 1980:79; cursiva originales).[4]

Me parece útil pensar en la "organización" en este contexto como un sistema de relaciones entre los componentes (e.g., biofísicos, celulares, bioquímicos, nerviosos, etcétera, sólo para pensar en términos biológicos) cuya interacción continua produce la unidad en cuestión.

4. Esta cita es de la quinta edición en castellano (Maturana y Varela 1998: 69), pero complementada en la última frase con mi traducción de la versión en inglés (1980: 79). Muchos lectores han señalado la circularidad de esta definición. De hecho, la portada de la primera edición chilena del libro, *De máquinas y seres vivos* (Matura y Varela 1973), mostraba el antiguo símbolo del *uroboros*, al parecer de origen egipcio, que representa una serpiente que se traga su cola. El uroboros representan la autorreferencialidad de los seres vivos que está en el núcleo de la noción de autopoiesis –matería y energía siempre plegadas sobre sí mismas (como en la idea de Teilhard de Chardin de la conciencia plegada sobre sí misma como la dinámica central de la evolución)–. Doy las gracias a Gustavo Jiménez Lagos por hablarme de esa portada (comunicación personal, julio de 2014).

Todos los sistemas vivos deben mantener esta organización básica para seguir siendo los sistemas vivos que son; perder esa organización lleva a su desintegración. De ello se deduce que todas las relaciones entre las unidades vivas tienen que respetar los criterios de conservación de la autopoiesis. Esto se lleva a cabo a través de lo que Maturana y Varela llamaron *acoplamiento estructural;* todos los sistemas vivos interactúan con su entorno a través del acoplamiento estructural. La cuestión clave aquí es que el entorno no dicta esa relación sino, más bien, que es la organización de la unidad (su sistema básico de relaciones) la que determina su interacción con el entorno. Otra forma de decirlo es que los sistemas vivos se caracterizan por tener "*cierre operacional* en su organización: su identidad se especifica mediante una red de procesos dinámicos cuyos efectos no dejan la red" (Maturana y Varela 1987:89; cursivas en el original). Otra manera de referirse a esta característica es que los sistemas vivos están determinados estructuralmente ("máquinas", en la definición anterior) puesto que sus cambios son determinados por su organización –para conservar la autopoiesis (Maturana y Varela 1987:95-100, 1980)–. Pero, una vez más, no son las perturbaciones del entorno las que determinan lo que ocurre con lo vivo sino la organización de este último; las perturbaciones sólo desencadenan los cambios.

Esta es una característica clave dela autonomía biológica y social o cultural, como discutiré en breve en relación con los movimientos sociales, que pueden sufrir cambios estructurales y adoptar diversas estructuras en respuesta a las interacciones con el entorno pero tienen que mantener una organización básica con el fin de permanecer como las unidades que son. La interacción histórica entre unidades autopoiéticas (mundos, uno podría decir) a menudo adquiere un carácter recurrente, estableciendo un patrón de cambios estructurales mutuamente congruentes que permite a las unidades respectivas mantener su organización (interacciones pluriversales). Esto, a la larga, conduce a la coordinación del comportamiento, la comunicación y los fenómenos sociales a través de co-ontogenias, dando lugar a todo tipo de unidades complejas (co-diseño); en los seres humanos

este proceso se lleva a cabo a través del lenguaje.[5] En resumen, los seres vivos son entidades autónomas puesto que son autopoiéticas, es decir, autoproducidas; se generan a sí mismos a través de la interacción recursiva entre sus componentes. Los sistemas autopoiéticos son totalidades que se relacionan con su entorno a través del acoplamiento estructural. Esta es la definición de la autonomía biológica.

Antes de pasar a vincularla con los movimientos sociales y el diseño, sin embargo, es prudente abordar por qué hablar de "sistemas". Para los posestructuralistas puede ser cuestionable el uso de este concepto que, como la estructura, la identidad o la esencia, ha sido fuertemente criticado y deconstruido por sus conexiones con la organicidad, la totalización y el comportamiento a la manera de una ley, sin siquiera mencionar las aplicaciones militares-industriales posibilitadas por el análisis de sistemas. Esta crítica es importante; sin embargo, es otro ejemplo de la manera como el posestructuralismo deconstruye demasiado y no reconstruye lo suficiente. Las nociones de redes y entramados (*assemblages*) han sido, por supuesto, importantes agendas reconstructivas (e.g., Latour 2007; de Landa 2006) pero es justo decir que la cuestión de las totalidades (*wholes*), la forma y la coherencia sigue sin resolverse en la teoría social. La teoría de la complejidad ofrece pistas útiles en este sentido. Como Mark Taylor (2001) señalara al discutir estos conceptos "después de considerar la lógica de las redes debe quedar claro que los sistemas y las estructuras –sean biológicas, sociales o culturales– son más diversas y complejas que lo que los críticos deconstructivos piensan. Los sistemas de auto-organización emergentes actúan como un todo pero no totalizan [...] En vez de reprimir las diferencias [como temen los deconstructivistas] la actividad

5. Esta perspectiva descansa en la distinción entre dos unidades o estructuras, el ser vivo y su entorno. La discusión epistemológica de Maturana y Varela de esta distinción es compleja y aquí la he obviado (véase Escobar 2008:294-295). En el prefacio a la quinta edición de la versión española Varela utiliza el término *co-definición* entre sistema y entorno. El trabajo de Maturana y Varela fue influenciado por los vibrantes debates sobre sistemas, cibernética, información y auto-organización de las décadas de 1950 y 1960 (véase Escobar 2008, Capítulo 6).

global [i.e., sistémica] aumenta la diversidad de la que dependen la creatividad y la vida productiva" (Taylor 2001:155).[6]

Los académicos neomaterialistas y neorrealistas podrían encontrar algunos aliados insospechados en las lecciones de la complejidad. Por ejemplo, la teoría de la complejidad podría ser útil para determinar cómo ciertas configuraciones socio-naturales (incluyendo el capitalismo, el patriarcado y la modernidad) adquieren cierta estabilidad, a pesar de su carácter cambiante. ¿Es posible pensar en configuraciones no totalizantes que no se comporten como sistemas convencionales pero que, sin embargo, actúen como un todo? Dicho de otra manera, el pensamiento de sistemas se basa en la idea de que el todo surge de la interacción de las partes. Durante las últimas tres décadas las teorías de emergencia y auto-organización han puesto de relieve el hecho de que estos procesos dan lugar a sistemas complejos que no son fijos ni estáticos sino abiertos y adaptables y, a menudo, existen dentro de condiciones de inestabilidad y lejos del equilibrio ("en equilibrio entre el orden y el caos"). Cuando los biólogos plantean la pregunta "¿por qué ocurre el orden?" y descubren ciertas dinámicas básicas que subyacen a la organización de todos los sistemas vivos (desde lo celular y el nivel del organismo hasta los niveles sociales) están rearticulando la pregunta sobre la *coherencia y la integridad* del orden percibido del mundo (e.g., Kauffman 1995; Solé y Goodwin 2000; Goodwin 1994, 2007). Encuentran coherencia y creatividad en los procesos naturales, incluyendo la emergencia y la complejidad, los patrones fractales y las formaciones auto-similares. Estas son cuestiones de diferencias intensivas y morfogénesis, de la

6. El trabajo de Taylor es uno de los pocos que tratan de vincular la teoría social crítica y las teorías de la emergencia y la auto-organización; su argumento es que las teorías de la complejidad pueden ayudar a rearticular algunas de las preguntas no resueltas del postestructuralismo. Acusa a los deconstructivistas de reproducir su crítica del gesto totalizante que imputan a los teóricos de sistemas (que los sistemas totalizan y, así, reprimen las diferencias) porque dejan las diferencias irremediablemente fragmentadas y sin ninguna esperanza de recomposición. Que yo conozca, la única aplicación sostenida del concepto de autopoiesis a los sistemas sociales es la de Niklas Luhmann, discutida en Clarke y Hansen, eds. (2009).

relación entre la forma de la vida y la vida de la forma (Goodwin 2007), como mencioné en el Prefacio. Estas pueden ser preocupaciones útiles para los diseñadores tanto como para los teóricos neomaterialistas y postdualistas.[7]

Destaco algunos elementos de la teoría de la autopoiesis: los sistemas autopoiéticos son, a la vez, abiertos a su entorno y operacionalmente cerrados; de hecho, el sistema está abierto a su entorno en proporción a la complejidad de su clausura (su grado de autonomía), es decir, a la complejidad del sistema básico de relaciones que hacen que el sistema sea lo que es (Clarke y Hansen, eds., 2009). Este cierre operacional es la base dela autonomía del organismo –o del entramado o sistema–. Veremos lo que significan estos principios si tratamos de extenderlos al ámbito de la forma comunal de la vida y de la política.

La autonomía en el dominio social y cultural

Desde la irrupción del zapatismo y su grito ¡Ya basta! la lucha por la autonomía se ha fortalecido en América Latina, principalmente entre los pueblos indígenas y, también, entre otros grupos rurales y urbanos. ¡Que se vayan todos! ¡Que no quede ninguno!, gritaron los desempleados argentinos a los políticos y a las elites económicas en cuya representación ya nadie podía confiar después del colapso económico de 2001. Desde entonces se han escuchado reclamos similares, por ejemplo, entre los *Indignados* del sur de Europa y *Occupy*

7. Esta sección debería haber incluido un mejor recuento de las teorías de complejidad, la emergencia y la auto-organización y de su relevancia para la teoría social. Espero que las observaciones anteriores lleven a otros a emprender esa tarea. A quienes están preocupados con la importación de los conceptos de las ciencias naturales a la teoría social sugeriría que se puede pensar en la vida social y biológica en términos de entramados, coherencia y totalidades desde un continuo de experiencia y materia que es auto-organizado y también organizado de otras formas (un pluriverso); de esta manera no habría separación entre mundos biológicos y sociales, entre naturaleza y cultura. Entonces se podrían leer las ideas de la complejidad como lecciones de un tipo de teoría a otra y no de algún reino biológico predeterminado cuyas verdades los biólogos finalmente estarían consiguiendo entender.

en Estados Unidos. En América Latina el reclamo por autonomía no sólo implica una crítica de la democracia formal y de las nociones de autogobierno dentro de un régimen de Estado sino un intento verdadero por construir una forma totalmente diferente de gobierno anclada en la vida de la gente, una lucha por la liberación más allá del capitalismo y por un nuevo tipo de sociedad en armonía con otros pueblos y culturas (Esteva 2015)

El crítico mexicano del desarrollo Gustavo Esteva ha proporcionado la siguiente distinción útil desde la perspectiva de la larga y tenaz resistencia al desarrollo, la modernidad y la globalización de las comunidades indígenas y campesinas de México. Distingue tres situaciones en términos de las normas que regulan la vida social de una colectividad:[8]

- *Ontonomía*, cuando las normas son establecidas a través de prácticas culturales tradicionales; son endógenas y específicas al lugar y se modifican históricamente a través de procesos colectivos integrados.
- *Heteronomía*, cuando las normas son establecidas por otros (a través del conocimiento experto y las instituciones); se las considera universales, impersonales y estandarizadas y se modifican a través de la deliberación racional y la negociación política.
- *Autonomía*: se refiere a la creación de las condiciones que permiten el cambio de las normas desde dentro o la capacidad de cambiar las tradiciones tradicionalmente. Podría implicar la defensa de algunas prácticas, la transformación de otras y la verdadera invención de nuevas prácticas.

"Cambiar las tradiciones tradicionalmente" podría ser una descripción adecuada de la autopoiesis; su correlato, "cambiar la forma como cambiamos", designa las condiciones necesarias para preservarla, es decir,

8.Escuché a Gustavo Esteva hacer esta distinción en una conferencia, tal vez a mediados de la década del 2000, idea que según él adapto de Robert Vachon. Una versión se encuentra en un artículo que publicó en la revista *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* (Esteva 2015). Todo este número está dedicado a la autonomía indígena en América Latina.

el cambio de la heteronomía a la autonomía y la ontonomía, de la alopoiesis a la autopoiesis (por ejemplo, del desarrollismo heterónomo a los proyectos de vida autónomos). Desde este punto de vista la autonomía describe situaciones en las que las comunidades se relacionan entre sí y con otros (el Estado, por ejemplo) mediante el acoplamiento estructural con la conservación de la autopoiesis de la comunidad. Tiende a ocurrir en comunidades que siguen teniendo una base relacional lugarizada para su existencia (así no restringida al lugar, pues toda comunidad siempre está en interacción con otras), como las comunidades indígenas y campesinas, pero también podría aplicarse a muchas otras comunidades en todo el mundo, incluyendo las que luchan en las ciudades para organizar proyectos de vida alternativos.

Los elementos cruciales para mantener un modo relacional de existencia incluyen tipos de relaciones entre las personas, relaciones con la Tierra y con el mundo sobrenatural, formas de producción, conocimientos y prácticas de crianza de plantas y animales, prácticas curativas, etcétera, que no asumen la preexistencia de entidades separadas y distintas. Hay un tipo particular de relaciones entre los humanos, los no humanos y los mundos sobrenaturales o espirituales que son esenciales para las ontologías relacionales. Los antropólogos y ecólogos han tratado de describir estas relaciones de varias formas (por ejemplo, en términos de continuidad, integralidad u holismo) pero sólo han conseguido un éxito parcial. Las nociones como malla, tejido o pluriverso intentan trascender las deficiencias de las categorías fijas, pero su éxito es también parcial.[9] El concepto de territorio, como es utilizado por los movimientos que describí antes, es una abreviatura para el sistema de relaciones cuya recreación continua re/crea a su vez la “comunidad” en cuestión.

En el contexto de la larga resistencia histórica de los pueblos indígenas y afrodescendientes en países como Colombia la autonomía es un proceso cultural, ecológico y político. Implica formas autónomas

9.Entender la naturaleza de la relacionalidad quizá exija formas transracionales de articulación con lo real; según algunos, este acceso se puede lograr mediante el dominio de la meditación o por medio de experiencias místicas, alucinatorias o chamánicas.

de existencia y toma de decisiones. Su dimensión política está articulada claramente, por ejemplo, por la movilización de los indígenas nasa en el suroccidente de Colombia conocida como *minga social y comunitaria*: "Cuando dejamos de tener nuestras propias propuestas terminamos negociando las de los demás. Cuando esto sucede ya no somos nosotros: somos ellos; nos convertimos en parte del sistema global de crimen organizado".[10] Esta declaración también señala el deslizamiento continuo entre la autonomía y la heteronomía, sobre todo en las relaciones de los movimientos sociales con el Estado. Aunque la autonomía absoluta no existe en la práctica esto sólo significa que funciona como un horizonte teórico y político que guía la práctica política y del diseño.

En estos casos la autonomía implica una condición ontológica de ser comunal. Como señalaran los zapatistas en su notable "Sexta declaración de la Selva Lacandona" del 2005, que precedió a "La otra campaña" de unos pocos meses después "[nuestro] método de gobierno autónomo no fue simplemente inventado por el EZLN; proviene de varios siglos de resistencia indígena y de la experiencia de los zapatistas. Es el autogobierno de las comunidades "(Subcomandante Marcos and the Zapatista 2006:77-78). Esteva describe de manera similar los movimientos autónomos en Oaxaca durante el mismo período:

> Es un movimiento social que viene de antaño, de tradiciones muy oaxaqueñas de lucha social, pero es estrictamente contemporáneo en su naturaleza y perspectivas y visión del mundo. Debe su carácter radical a su condición natural: está a nivel de la tierra, cerca de las raíces [...] Compone su propia música. Inventa sus propios caminos cuando no hay ninguno [...] Trae al mundo un viento fresco y alegre de cambio radical. (2006:36, 38)

10. Estas características de la autonomía surgen de discusiones de y sobre los movimientos sociales, sobre todo en el sur de México (Chiapas, Oaxaca), el suroccidente de Colombia (movimientos negros e indígenas) y partes de América del Sur, especialmente en Bolivia y Ecuador. Hay resonancias con temas en la teoría contemporánea (e.g., Deleuze y Guattari) y con el pensamiento anarquista. Veáse Escobar (2010) para referencias.

La autonomía se ejerce en un contexto histórico de larga data que ha llevado a algunos investigadores a sostener que, sobre todo en casos de insurrección indígena-popular como los que han tenido lugar en el sur de México, Bolivia y Ecuador en las últimas dos décadas, sería más apropiado hablar de sociedades en movimiento en vez de movimientos sociales (Zibechi 2006). Podemos ir más lejos y hablar de *mundos en movimiento* (Escobar 2014). Estas sociedades/mundos en movimiento son momentos en el ejercicio de la autonomía cultural y política –de hecho, de la autonomía ontológica.[11]

Esta caracterización de la autonomía es una respuesta a la *coyuntura actual de destrucción de los mundos comunales por parte de la globalización neoliberal*. El objetivo de los movimientos autónomos no es visto como "cambiar el mundo" sino como la creación de nuevos mundos. Cambiar la forma de cambiar para cambiar de manera autónoma y construir una nueva realidad (comunidad, región, nación) *desde abajo y a la izquierda*, como los zapatistas gustan decir. La autonomía no se logra por medio de la "captura del Estado" sino recuperando del Estado las áreas claves de la vida social que ha colonizado. Crea ámbitos de acción que son autónomos del Estado y nuevos arreglos institucionales con ese propósito (como las conocidas *juntas de buen gobierno* en los territorios zapatistas). La autonomía pretende el establecimiento de nuevas bases para la vida social. La autonomía zapatista, por ejemplo, implica transformar la provisión de las funciones sociales claves, sobre todo en los siguientes ámbitos: alimentación, aprendizaje, curación, vivienda (habitación), intercambio, movilidad, propiedad (propiedad colectiva de la tierra) y trabajo (Esteva 2013; Baschet 2014); estas constituyen una guía para el diseño. Aunque sería imposible analizar aquí cómo se han transformado las prácticas en cada uno de estos ámbitos a lo largo del eje heteronomía-autonomía, haciéndolos más autónomos,

11. De hecho, los movimientos sociales pueden considerarse como unidades autopoiéticas; esta posibilidad es ignorada por la mayoría de las teorías de los movimientos sociales, que los consideran alopoiéticos, es decir, producidos por y referidos a otras lógicas, ya sea el capital, el Estado, el nacionalismo o lo que sea (Escobar 1992).

con toda probabilidad esta experiencia constituye el mejor ejemplo de diseño para la autonomía.[12]

A menudo la autonomía tiene una dimensión decididamente territorial y basada en el lugar. Se deriva de y re/construye territorios de resistencia y diferencia, como muestra el caso de los movimientos negros e indígenas en muchas partes de América (e.g., Escobar 2008 para el caso de los movimientos afrodescendientes en el Pacífico colombiano); sin embargo, esto aplica a zonas rurales, urbanas, de bosques y selvas, y a todo tipo de territorios en diferentes maneras. En el caso de los movimientos de los desempleados en Argentina después de la crisis de 2001 el ejercicio de la autonomía incluyó tanto una crítica del capitalismo como la creación de nuevas formas de vida (desde guarderías y huertas urbanas a clínicas gratuitas, la reestructuración de las escuelas públicas y la recuperación y autogestión de fábricas abandonadas); en otras palabras, implicó la creación de espacios no capitalistas y de nuevas formas de territorialidad. Así surgieron nuevas prácticas en las comunidades, como la democracia en el lugar de trabajo, la horizontalidad en las fábricas autogestionadas y los valores comunitarios frente a los valores de mercado. El objetivo de los movimientos fue producir de diferentes maneras y crear relaciones de trabajo no explotadoras, no tan dependientes del capital y el Estado, en varias actividades relacionadas con la producción y la reproducción social. En estos movimientos urbanos se puede ver la interacción entre la organización territorial, las identidades colectivas y la creación de nuevas formas de vida que, a menudo, están en el núcleo de la autonomía (Mason-Deese 2015; Sitrin 2014).[13]

La dimensión basada en lugar de la autonomía a menudo implica la primacía de la toma de decisiones por parte de las mujeres, históricamente más propensas que los hombres a resistir presiones heteró-

12. De acuerdo a Jerôme Baschet, la autonomía rebelde es el principio general de organización zapatista, es decir, de otra organización colectiva generalizada, más allá del capitalismo.

13. El caso de los *piqueteros* en Argentina es uno de los mejor conocidos en cuanto se refiere a la política autónoma en las ciudades en América Latina. Véase Mason-Deese (2015).

nomas sobre los territorios y los recursos y a defender formas colectivas de ser (e.g., Harcourt y Escobar, eds., 2005). En los movimientos orientados hacia la autonomía a menudo existe el empuje para re/generar los espacios de la gente, sus culturas y comunidades y para reclamar los espacios de comunalidad o comunes. Estos procesos implican, necesariamente, la desobediencia epistémica y fomentan la justicia cognitiva (Santos 2014). Algunos dicen que la autonomía es otro nombre para la dignidad de la gente y para la convivialidad (Esteva 2005, 2006; Gutiérrez 2008); *la autonomía es una teoría y práctica de la inter-existencia y el inter-ser, un diseño para el pluriverso*.

Es importante anotar, sin embargo, que la capacidad de las comunidades de crear y mantener su autonomía hoy en día pasa por su capacidad de coordinarse con otros esfuerzos a muchos niveles, incluyendo el planetario, de manera trasversal, entre comunas o regiones. Es decir, debe darse "la conjunción de un régimen de autonomía local, entendido como base de una vida social autogobernada, y de una red planetaria abierta a la interconexión cooperativa de las entidades de vida" (Baschet 2014: 72). Al liberarse de la forma-Estado, las expresiones autonómicas se abren a la auto-organización como pluralidad de mundos a través de redes planetarias interculturales. Como veremos más adelante, el control sobre un nivel de producción básica es indispensable para esta política de articulación translocal. Solo así podrán crecer los espacios liberados, más allá de su determinación por el capital, la economía, y el reino del valor.

Es por esto que todo marco de autonomía tiene que situarse, como argumenta Astrid Ulloa en su trabajo sobre autonomía territorial con las comunidades indígenas Kogui, Arhuaco, Wiwa y Kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta (mencionadas en el capítulo 2), en una concepción multiescalar de los procesos autonómicos. Para esto, sugiere el concepto de autonomía relacional indígena, donde lo relacional apunta a la necesaria confrontación permanente que los grupos tienen que mantener frente a diversos actores regionales, nacionales, y transnacionales. Partiendo de prácticas culturales de territorialidad local –y de las ontologías de circulación de la vida, ya mencionadas

con anterioridad (cap. 2)– en sus intentos autonómicos estos grupos se ven abocados a tratar con todo tipo de actores, desde los agentes inmediatos del extractivismo y los megaproyectos de impacto regional hasta las legislaciones internacionales que con frecuencia constituyen nuevos regímenes de apropiación simbólica, en términos de 'naturalezas neoliberales' y de apropiación de facto a través de aparatos de 'ecogubermentalidad,' tales como los proyectos REDD+ y los mercados de carbono. Es a partir de esta compleja geopolítica inter-epistémica e inter-ontológica que estos grupos logran crear territorialidades alternativas que les permitan, en cierta medida, articular territorio, cultura e identidad como estrategia de reconocimiento de sus derechos y de defensa de sus mundos-vida (Ulloa 2010, 2011, 2012).

La realización de lo comunal: formas no liberales de la política y de la organización social

Consideremos otro concepto importante de la movilización de los *nasa*, la *minga social y comunitaria*. "La palabra sin acción es vacía. La acción sin la palabra es ciega. La acción y palabra sin el espíritu de la comunidad son la muerte". Las nociones de comunidad están reapareciendo en diversos espacios epistémico-políticos, incluyendo las movilizaciones de indígenas, afrodescendientes y campesinos, sobre todo en México, Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú. Lo comunal es discutido por intelectuales afiliados a estos movimientos y también se ha convertido en una preocupación importante para el feminismo decolonial. También se encuentra, por supuesto, en algunos enfoques relacionados con la transición, como los que hablan de comunalización y "economías comunitarias". Cuando se habla de comunidad se usan varios sentidos: comunalidad, lo comunal, lo popular-comunal, las luchas por los comunes, comunitismo (activismo comunitario). Aquí usaré "lo comunal" o lógicas comunales para abarcar esta gama de conceptos. Los antecedentes históricos de este "retorno de lo comunal" son muy complejos; en el caso de América Latina, como

hemos visto, incluyen el surgimiento de los movimientos indígenas después de 1992, el giro político a la izquierda y la aparición de regímenes progresistas después de 1998 y las particularidades de las insurrecciones indígenas-populares en países como México, Bolivia y Ecuador. Un recuento de este contexto está más allá del alcance de este libro; también lo está una discusión de las muchas críticas planteadas contra las nociones comunales –desde acusaciones de "romanticismo" y "retorno al pasado" hasta advertencias sobre el carácter represivo de la comunidad (véase Escobar 2010, 2014 para este contexto y las respuestas a las críticas)–.[14]

El pensamiento comunal está, quizás, más desarrollado en México con base en las experiencias de los movimientos sociales en Oaxaca y Chiapas. Para Esteva la comunalidad (la condición de ser comunal) "constituye el núcleo del horizonte de inteligibilidad de las culturas mesoamericanas... es la condición que inspira la existencia comunalitaria, la que hace transparente el acto de vivir; es una categoría central en la vida personal y comunitaria, su vivencia o

14. Las expresiones teórico-políticas del autonomismo y la comunalidad provienen de muchos colectivos, incluyendo muchos movimientos indígenas, de Afrodescendientes y campesinos; está siendo conceptualizado por un creciente número de intelectuales y activistas, entre los cuales cabe mencionar a Gustavo Esteva, Raquel Gutiérrez Aguilar, Xochitl Leyva, Silvia Rivera Cusicanqui, Raúl Zibechi, Manuel Rozental, Vilma Almendra, Patricia Botero, Astrid Ulloa, John Holloway, Carlos Walter Porto Goncalves, el Colectivo Situaciones, Luis Tapia, y los intelectuales *aymara* Pablo Mamani, Julieta Paredes, Felix Patzi, y Simón Yampara, entre otros. Muchos de estos actores convergieron recientemente en Puebla, en el "Primer Congreso Internacional de Comunalidad", organizado por Raquel Gutiérrez A. y sus colaboradores. Ver: <http://www.congresocomunalidad2015.org/>. Una importante vertiente relacionada se encuentra en los enfoques interculturales y decoloniales adelantados en el Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar en Quito dirigido por Catherine Walsh. También hay un nutrido grupo de pensadoras y pensadores de la autonomía y la comunalidad centrado en la ciudad de Popayán (Colombia), en intercambio continuo con comuneros e intelectuales *nasa, misak*, campesinos, y afrodescendientes de la región del Norte del Cauca, particularmente en torno a la Maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo (un bastión del pensamiento autónomo, comunal, y decolonial) y del evento bianual "Tramas y Mingas por el Buen Vivir".Ver: <https://tramasymingasparaelbuenvivir.wordpress.com/2015/06/24/tramas-y-mingas-para-el-buen-vivir-2015/>.

experiencia más fundamental (Esteva sf:1).[15] Lo comunal es de esta forma una formidable fuerza en el presente. La socióloga mexicana Raquel Gutiérrez ha propuesto el concepto de entramados comunitarios versus "coaliciones de corporaciones transnacionales" como dos modos contrastantes de organización de lo social. Por entramados comunitarios quiere decir "la multiplicidad de mundos humanos que pueblan y engendran el mundo bajo diversas normas de respeto, colaboración, dignidad, amor y reciprocidad y que no están completamente sometidos a la lógica de la acumulación de capital, aunque a menudo estén bajo ataque y abrumados por ella" (Gutiérrez 2012:3). Como explica en la misma página se trata de

> [...] un concepto suficientemente general –que no universal– como para abarcar los lazos estables o más o menos permanentes que se construyen y reconstruyen a lo largo del curso de cada vida concreta, entre mujeres y hombres específicos [...] Esos entramados comunitarios [...] se encuentran en el mundo bajo diversos formatos y diseños [...] Son las diversas y enormemente variadas configuraciones colectivas humanas, unas de larga data, otras más jóvenes, que dan sentido y "amueblan" lo que en la filosofía clásica se h designado como "espacio socio-natural".

Gutiérrez (2012:1) ofrece este concepto como "una distinción inicial que pueda guiarnos en la transformación civilizatoria en que estamos empeñados". Incorpora el espíritu de la vieja distinción marxista entre la burguesía y el proletariado –su contribución al entendimiento de los antagonismos fundamentales que rompen y recomponen las sociedades– pero evitando los problemas creados por el carácter cerrado y universalizante de la formulación binaria clásica. Los entramados comunitarios resaltan un tipo particular de relación humana

15. Esteva utiliza el neologismo de *comunalitario*, diferente de comunitario. Me parece útil porque se distancia de su asociación con lo que se llama 'violencia comunitaria' en regiones como el sur del Asia. La noción de comunalidad fue desarrollada originalmente en Oaxaca por los intelectual Jaime Martínez Luna y Floriberto Díaz Gómez.

colectiva –centrada en lo común– y las formas como desborda su determinación por parte del capital. La distinción busca hacer visible

> [...] la gigantesca y global confrontación entre variados y plurales formatos de múltiples entramados comunitarios con mayor o menor grado de cohesión interna y enlace; y las más poderosas corporaciones transnacionales y coaliciones entre ellas, que saturan el espacio mundial de policías y bandas armadas, discursos supuestamente "expertos", imágenes, reglamentos e instituciones rígidamente jerárquicas (Gutiérrez 2012:4).

Aunque los dos tipos de formación están entreverados el segundo siempre trata de permear, incorporar o destruir al primero; sin embargo, la distinción no pretende describir "cómo son las cosas" tanto como entender "qué pueden ser". El concepto también apunta a descentrar la política y lo político del binario Estado-céntrico de "la derecha y la izquierda "con el fin de posicionarse como un tipo viable de política autónoma horizontalizante no centrada en el Estado.

Las movilizaciones masivas y las insurrecciones populares que se produjeron en Bolivia antes de la elección del primer presidente indígena, Evo Morales, en 2006 han sido otro campo fértil para la teorización de la autonomía y de lo político. La literatura ya es enorme y no la puedo resumir aquí (Escobar 2010); sólo presentaré unos pocos aportes de especial relevancia para los propósitos de este capítulo con base en el trabajo de intelectuales indígenas y no indígenas. En su importante trabajo sobre el liberalismo y la modernidad en Bolivia desde perspectivas indígenas, Silvia Rivera Cusicanqui (1990, 2014) interpreta las luchas indígenas, desde la famosa rebelión de Tupaj Amaru y Tupaj Katari de 1780-1781, en términos de la tensión entre formas liberales y comunales de ser y de organización. Esta tensión, que ha marcado a la sociedad boliviana hasta hoy en día, fue un componente crucial en las insurrecciones del 2000-2005 que resultaran en la elección de Evo Morales en el 2008, cuando la memoria de los sucesos de 1781, incluyendo el desmembramiento de Katari y la exposición de sus

miembros en distintos lugares públicos de La Paz, se reflejara en un deseo por "la reunificación del cuerpo político fragmentado de la sociedad indígena" (2014: 9). Como historiadora, Rivera Cusicanqui apunta a una dimensión crucial de todo pensamiento político y de diseño en relación con grupos comunalizados, cual es la concepción del tiempo y de la historia. Apuntando al hecho de que los indígenas son siempre seres contemporáneos, añade: "No hay 'post' ni 'pre' en una visión de la historia que no es lineal ni teleológica, que se mueve en ciclos y espirales, que marca un rumbo sin dejar de retornar al mismo punto. *El mundo indígena no concibe la historial linealmente, y el pasado-futuro están contenidos en el presente*" (2014: 57; mis cursivas). Volveremos sobre este concepto en la Conclusión del libro.

En Bolivia, las formas liberales y comunales de vida han ido de la mano durante gran parte de su historia, entretejidas "en una cadena de relaciones de dominación colonial" (Rivera 1990:20). En este contexto El Alto –la ciudad mayoritariamente aymara cerca de La Paz que creció a cerca de un millón de personas en menos de tres décadas, muy poblada por migrantes campesinos expulsados por las reformas neoliberales de la década de 1980– se convirtió, en opinión del sociólogo aymara Félix Patzi (2004:187-188), en una escuela para el pensamiento comunal. Para Patzi, la transformación perseguida por estos movimientos tuvo lugar "desde la perspectiva de su filosofía y de sus prácticas económicas y políticas". Del mismo modo, al escribir sobre las insurrecciones de 2000-2005 contra las reformas neoliberales Pablo Mamani (2008) habla de un "mundo indígena-popular" en movimiento, fruto de una sociedad diferente del liberalismo, y Gutiérrez (2008) escribe sobre una verdadera fractura del paradigma liberal producida por las formas comunales-populares. Ella concluyó que lo que se demostró fue "la posibilidad de transformar la realidad social de una manera profunda con el fin de preservar, transformándolos, mundos de vida colectivos de larga data y producir formas nuevas y fecundas de gobierno, asociación y autoregulación. En cierto modo las ideas centrales de este camino se pueden sintetizar en la tríada dignidad-autonomía-cooperación" (Gutiérrez 2008:351).

Estas interpretaciones revelan la existencia de una sociedad "caracterizada por relaciones sociales, formas de trabajo y formas de organización no capitalistas y no liberales" (Zibechi 2006:52). Las características principales de la regulación no estatista y no liberal incluyen asambleas deliberantes para la toma de decisiones, la horizontalidad en las organizaciones y la rotación de obligaciones. Las luchas constituyen formas de auto-organización destinadas a la construcción de formas no estatales de poder. Estas formas aparecen como microgobiernos barriales o antipoderes dispersos, es decir, formas difusas y casi microbianas e intermitentes de poder. Las luchas no tienen como objetivo la toma del poder sino (a) la reorganización de la sociedad sobre la base de las autonomías locales y regionales; (b) poner en movimiento formas no capitalista y no liberales de organización, sobre todo en las zonas urbanas; (c) introducir formas de autogestión de la economía, organizadas en principios comunales, incluso si están articuladas con el mercado; (d) articularse con el Estado pero sólo para desmantelar su racionalidad colonial e imaginar otro tipo de racionalidad social. El objetivo no era controlar el Estado sino *organizarse como los poderes de una sociedad otra* (Zibechi 2006:75).

De esta interpretación emerge una cuestión fundamental, la de "*conseguir estabilizar en el tiempo* un modo de regulación social por fuera, *contra y más allá* del orden social que imponen la producción capitalista y el estado liberal" (Gutiérrez 2008:46; cursivas en el original).[16] El concepto de "sistema comunal" del sociólogo Patzi explica esta hipótesis:

> Nuestro punto de partida para el análisis de los sistemas comunales es, sin duda, el de las sociedades indígenas. A diferencia de las sociedades modernas las sociedades indígenas no han reproducido los patrones de diferenciación ni la separación

16. Si hubiera que aplicar este criterio a lo que ha sucedido en Bolivia en los últimos años habría que concluir que se ha producido un retroceso claro hacia posiciones estatistas y desarrollistas a nivel del Estado. El debate sobre estas cuestiones en Bolivia ha sido intenso desde la elección de Morales.

entre ámbitos (político, económico, cultural, etcétera); por eso funcionan como un sistema único que se refiere tanto a los entornos internos como externos [...] El sistema comunal es, por lo tanto, opuesto al sistema liberal. El sistema comunal puede apropiar el entorno liberal sin que ello implique la transformación del sistema [y viceversa] (Patzi 2004:171-172).

Uno puede relacionar, fácilmente, esta teorización con la teoría de la autopoiesis y la autonomía17. En la economía comunal, como es practicada por grupos indígenas urbanos y rurales, los recursos naturales, la tierra y los medios de trabajo son de propiedad colectiva, aunque son distribuidos y utilizados de forma privada. Todo el sistema está controlado por la colectividad. Esto implica tanto derechos como obligaciones para todos en la comunidad. Tan importante como la dimensión económica es la dimensión política; el poder no está anclado en el individuo sino en la colectividad. En la forma comunal de la política la "soberanía social no es delegada; es ejercida directamente" a través de diversas formas de autoridad, servicio, reunión, etcétera; el representante *manda porque obedece* (Patzi 2004:176), también un principio zapatista fundamental.

La propuesta del sistema comunal implica tres puntos básicos: (a) el descentramiento constante de la economía capitalista con la expansión concomitante de las empresas comunales y las formas no capitalistas de la economía; (b) el descentramiento de la democracia representativa a favor de formas comunales de democracia; y (c) el establecimiento de mecanismos de pluralismo cultural como base para una verdadera interculturalidad entre los diversos sistemas culturales (Patzi 2004:190). Patzi es enfático al afirmar que el sistema comunal no se basa en la exclusión de ningún grupo. Utiliza el conocimiento y los avances tecnológicos de la sociedad liberal pero los subordina a la lógica comunal; en el proceso el sistema comunal se vuelve más competitivo y justo. La propuesta no es un llamado por

17. El marco conceptual de Patzi incluye la distinción entre sistema y entorno que recuerda la de Maturana y Varela.

una nueva hegemonía sino por el fin de la hegemonía de cualquier sistema para abandonar los universales de la modernidad y entrar en el pluriverso de la interculturalidad como una manera de construir relaciones más simétricas entre las culturas. Para lograr este objetivo se requiere, quizás, una refundación de las sociedades del continente sobre la base de otros principios de sociabilidad. La conceptualización de Patzi del sistema comunal ofrece principios persuasivos para el diseño con orientación autónoma.

En resumen: en lugar del desarrollo impulsado por el Estado con el argumento de "necesidades" y soluciones basadas en el mercado la autonomía se basa en formas de aprendizaje, sanación, vivienda, producción, tarea agrícola, etcétera, que son más libres de los mandatos y la regulación heterónomos. Esto es crucial para los proyectos de diseño destinados a fortalecer la autonomía. En este sentido la autonomía significa vivir más allá de la lógica del Estado y el capital al descansar en y crear formas de ser, hacer y conocer no liberales, no estatales y no capitalistas. También requiere una organización, que tiende a ser horizontal porque el poder no se delega ni opera sobre la base de la representación; más bien, promueve alternativas de poder a través de formas autónomas de organización, como las asambleas comunales y la rotación de las obligaciones, como indican las experiencias bolivianas. La autonomía es anticapitalista pero no es necesariamente socialista. Se puede describir en términos de democracia radical, autodeterminación cultural y autogobierno. Al vincular el diseño y la democracia el teórico del diseño Gui Bonsiepe (2005) define la democracia como la reducción de la heteronomía, es decir, de la dominación por fuerzas externas, y como el proceso por el cual los ciudadanos dominados se transforman en sujetos, abriendo espacios para la autodeterminación y los proyectos autónomos.

Esto no significa autarquía o aislamiento; por el contrario, la autonomía busca el diálogo intercultural con otros pueblos en condiciones de igualdad epistémica y social (Quijano 2012). Más aún, requiere alianzas con otros sectores o grupos en lucha –estrategias de localización e imbricación que no están destinadas a insertar "lo local" en "lo

global", siguiendo las opiniones convencionales, sino un tipo de globalización basada en el lugar (Osterweil 2005) que conecta los movimientos autónomos. Estas alianzas son vistas en términos de "caminar la palabra", un concepto desarrollado por la minga social y comunitaria de los nasa para señalar la necesidad de hacerse visible, denunciar y tejer conocimientos, resistencias y estrategias de manera colectiva con otros movimientos. Las alianzas requieren la creación de inter-conocimiento y traducción entre movimientos y mundos para permitir la inteligibilidad y una medida de coordinación (Santos 2007).

Una advertencia final sobre las nociones de comunidad y lo comunal. Como señala el grupo de investigación militante de Buenos Aires *Colectivo Situaciones* la comunidad "es el nombre de un código político y organizativo determinado como tecnología social singular", más que a una entidad preconstituida o a una "plenitud desproblematizada". En ese sentido, "más que un modelo para asegurar una unidad cohesiva y sin fisuras, [la comunidad] se activa a través de una diferenciación permanente... [y] contra todo sentido común, produce dispersión"; esta dispersión podría volverse central para la invención de modos amplificados de cooperación no estatista. Apelar a la comunidad no significa caer en un anacronismo, como generalmente responden modernos; más bien, la comunidad convoca "energías colectivas actualizadas [...] el hacer comunitario y su apertura a contradicciones y ambivalencias internas nos informan de la contemporaneidad radical de la comunidad respecto de otros modos de cooperación y organización" [incluyendo, podríamos decir, muchas de las formas estándar modernas] (Colectivo Situaciones 2006:212, 213, 215).

Hablar de resistencias comunitarias, o de comunidades en resistencia, no implica una visión ni esencial ni homogénea de las comunidad, como algunos criticas alegan. Significa entender cómo las acciones de las comunidades, a pesar de su fractura y fragmentación, pudieran revelar "rutas de transición, más allá del dualismo entre la modernidad y la posmodernidad, entre el comunitarismo y el universalismo [...] biografías colectivas de micro-revoluciones por la autodeterminación" (Botero, ed. 2015: 17, 19). Es importante investigar

cómo, bajo la fractura y dentro del espíritu de diversidad que necesariamente las acompaña debido a su condición subalterna, aparecen en las comunidades en resistencia nuevos escenarios para vivir, solidaridades y militancias. La heterogeneidad de las comunidades bajo procesos intensos de represión y desplazamiento genera desestructuración y conflicto pero también diversidades cuya interculturalidad amplia los significados de sus mundos. Todos estos aspectos con frecuencia escapan a la atención de investigadores demasiado enfocados en encontrar posiciones antagónicas en el seno de las comunidades (que sin duda también se dan). Ir más allá de estas requiere otro posicionamiento epistemológico, donde el investigador/a realmente se vea a si misma también como involucrada/o en la misma acción colectiva e inter-actuando con ella. Lo colectivo no ha desaparecido en estos casos, se teje en pluralidad (Botero ed. 2013).

Quizás hoy no haya ejemplo más claro de la apertura de lo comunal que los feminismos decoloniales y comunitarios que están surgiendo en algunas comunidades populares y étnicas. Para la intelectual-activista aymara Julieta Paredes el feminismo comunitario es una estrategia para la consecución de los dos objetivos interrelacionados de la despatriarcalización (en relación tanto con los patriarcados modernos como con los autóctonos) y la descolonización (incluyendo contra el individualismo de los feminismos occidentales). En este marco la comunidad es vista como "principio incluyente que cuida la vida" (Paredes 2010:27). La comunidad "es otra manera de entender y organizar la sociedad y vivir la vida... es una propuesta alternativa a la sociedad individualista" (p. 31); por esto, involucra todo un tejido de complementariedades, reciprocidades, autonomías e interculturalidades que incluye, para el caso de comunidades rurales, con comunidades urbanas y aun transnacionales y por supuesto con los no-humanos. La comunicada vincula cuerpo, espacio, memoria y movimiento dentro de una visión cíclica y dinámica donde se ancla el vivir bien.

En todas estas experiencias la "comunidad" es entendida en términos profundamente históricos, abiertos y no esencialistas. En todo

caso, hay un énfasis en la creación de nuevos espacios para lo comunal. De ello se desprende que la realización de lo comunal es, siempre, un proceso histórico abierto. En el lenguaje de Maturana y Varela las comunidades, como sistemas sociales, son entidades autopoiéticas de tercer orden definidas por un sistema particular de relaciones entre los componentes que, a través de su dinámica recursiva, crean el sistema que es la comunidad. Esta "clausura operacional" (a menudo codificada por los lugareños en términos de "la defensa de nuestra cultura") se mantiene a lo largo de la relación de la comunidad con su entorno (el contexto sociopolítico y ecológico, en términos generales). En esta forma de relacionamiento siempre en marcha (acoplamiento estructural) las comunidades pueden sufrir cambios estructurales de distintos tipos (e.g., mediante la adopción de las TICs); sin embargo, el sistema básico de relaciones tiene que ser mantenido por la comunidad para preservar su autopoiesis, es decir, su capacidad de autocreación. La autonomía es el nombre dado a este proceso.

Es necesario enfatizar que las luchas por la autonomía y lo comunal tienen que realizarse en entornos muy hostiles que con frecuencia socavan, implacablemente, sus esfuerzos. Esta es la ontología política –sostenida por el capitalismo, las coaliciones corporativas, las instituciones de expertos, los Estados represivos y policiales y las racionalidades dualistas– dentro de la que tienen que luchar las iniciativas autónomas. Aun así, la guerra contra lo comunal también significa que las iniciativas de transición basadas en lo comunal y en las luchas territoriales prefiguran mundos posibles por venir (como las músicas que a veces crean). No pueden florecer de forma aislada pero tal vez las estrategias de entrelazamiento que están siendo ensayadas en una miríada de pequeñas islas de intentos de autonomía podrían dar lugar a los continentes renovados, aunque pequeños por ahora, imaginados por los activistas y diseñadores de transición. ¿Puede el diseño autónomo contribuir a esta realización pluriversal de lo comunal?

Estos largos antecedentes históricos, políticos y teóricos sobre la autonomía y lo comunal son necesarios para transmitir la impor-

tancia de colocar la autonomía en el ámbito del diseño y de lo comunal como un espacio importante para el diseño relacional y con orientación ontológica. También son una forma de transmitir lo que podrían ser las contribuciones específicas derivadas de las luchas latinoamericanas hacia el pensamiento de transición.

Esbozo de diseño autónomo

El resto de este capítulo planteará algunos elementos adicionales para pensar sobre la relación entre la autonomía, el diseño y la realización de lo comunal. Lo haré en tres partes. La primera identifica algunos principios para el diseño autónomo sobre la base de una experiencia particular en Colombia desde finales dela década de 1990; la segunda extiende estas lecciones a partir de la discusión realizada sobre la autonomía y lo comunal. La tercera, por último, esboza un ejercicio de imaginación de transición para una región particular en el suroccidente de Colombia.

El diseño autónomo –como una praxis de diseño con las comunidades con el objetivo de contribuir a su realización– se deriva de los siguientes supuestos (ligeramente modificadas de PCN y Escobar 1998):[18]

18. Esta parte está basada en un taller de una semana sobre "diseño ecológico de cuencas hidrográficas"', que diseñé y organicé en 1998 en la ciudad portuaria de Buenaventura, en el Pacífico colombiano, con activistas del Proceso de Comunidades Negras (PCN) y llevado a cabo bajo la rúbrica explícita del diseño autónomo. Los participantes fueron líderes de base de las organizaciones de los ríos y activistas del movimiento social de comunidades negras. Coordine este taller con Libia Grueso, y lo implementé con Libia, Camila Moreno, y el comunicador popular de Tumaco Jaime Rivas. El antecedente del ejercicio fue la necesidad de que las comunidades de los ríos desarrollaran su propio plan de ordenamiento territorial, dispuesto por el gobierno. Los manuales de trabajo del taller están disponibles, a pesar de que nunca fueron publicados (véase PCN y Escobar 1998). El taller siguió mi versión de un enfoque de sistemas, influenciado por West Churchman y Leonard Joy (mencionados en el prefacio del libro).

1. *Toda comunidad practica el diseño de sí misma*: sus organizaciones, sus relaciones sociales, sus prácticas cotidianas, sus formas de conocimiento, su relación con el medio ambiente, etcétera. Si a través de la mayor parte de la historia las comunidades han practicado una especie de "diseño natural" independiente del conocimiento experto (ontonomía, diseño difuso) las situaciones contemporáneas implican formas de reflexión tanto encarnadas como objetivantes y abstractas.[19]

2. Cada actividad de diseño debe comenzar con la premisa de que *toda personas o colectivo es practicante de su propio saber* y desde allí examinar cómo la gente entiende su realidad. Este principio ético y político está en la base de la autonomía y del diseño autónomo. (La planificación convencional, por el contrario, se basa en hacer que la gente practique los conocimientos de otros, ¡los expertos!).

3. Lo que la comunidad diseña es, en primera instancia, *un sistema de investigación o aprendizaje sobre sí misma*. Como diseñadores podemos convertirnos en "co-investigadores" con la comunidad pero es ésta la que investiga su propia realidad en el proceso de co-diseño.

4. Cada proceso de diseño implica un *enunciado de problemas y posibilidades*[20] que permite al diseñador y al grupo generar acuerdos sobre objetivos y decidir entre alternativas de acción (en relación, por ejemplo, con la contaminación del río, el impacto de la minería a gran escala, un proyecto de producción de alimentos, la falta de tierras, la lucha para defender el lugar y la cultura, la discriminación de la mujer, la disponibilidad de agua, etcétera). El resultado debe ser una

19. Me refiero a la distinción entre conocimientos encarnados y lugarizados, por un lado, y conocimientos "modernos" que operan con base al distanciamiento abstracto típico de la epistemología cartesiana, discutida en el capítulo 3.

20. Para Papanek, "la habilidad más importante de un diseñador es su capacidad para reconocer, aislar, definir, y resolver problemas" (1984: 151). Hoy todo el mundo está de acuerdo en que el diseño va mucha más allá de la resolución de problemas, y que la investigación de los problemas tiene que ser participativa. Se debe mencionar, sin embargo, que Papanek hablaba de una conceptualización de sistemas de los problemas, y que defendía una noción "integrada, comprehensiva, y anticipatoria del diseño" (322), argumentando en contra de definiciones estrechas de los problemas, la planificación, y el diseño. Ver también la nota que sigue.

serie de escenarios y posibles caminos para la transformación de las prácticas o la creación de otras nuevas.

5. Este ejercicio puede involucrar la construcción de un "modelo" del *sistema que genera el problema de preocupación comunal*. Ante este modelo la pregunta que todo proyecto de diseño autónomo debe enfrentar es qué podemos hacer al respecto. La respuesta dependerá de la complejidad del modelo. El resultado concreto es el diseño de una serie de tareas, prácticas organizacionales y criterios para evaluar el desempeño de la tarea de investigación y diseño.[21]

En la construcción del "modelo" sobre la preocupación o problema particular es importante reconocer que *todo enunciado de un problema siempre implica un enunciado de solución*. Los problemas siempre se construyen de manera particular; nunca son declaraciones neutrales sobre la realidad. Todo el proceso es político porque cualquier construcción implica decisiones que afectan a las personas y los entornos en formas particulares. Los enunciados de los problemas son, por lo mismo, necesariamente parciales. La percepción que tiene el grupo del "problema" está en continua evolución a medida que su conceptualización se vuelve más compleja a la luz de nuevas ideas, nueva información, una mayor experimentación bajo la marcha, etcétera. Cuanto más compleja sea la conceptualización del sistema que produce el problema, más nítido será el sentido de propósito y de lo que se quiere o hay que hacer. Los enunciados de los problemas tienen que formularse la pregunta "¿por qué vemos esto como un problema?" y seguir todos los "porque" con otros "¿por qué?" hasta que los

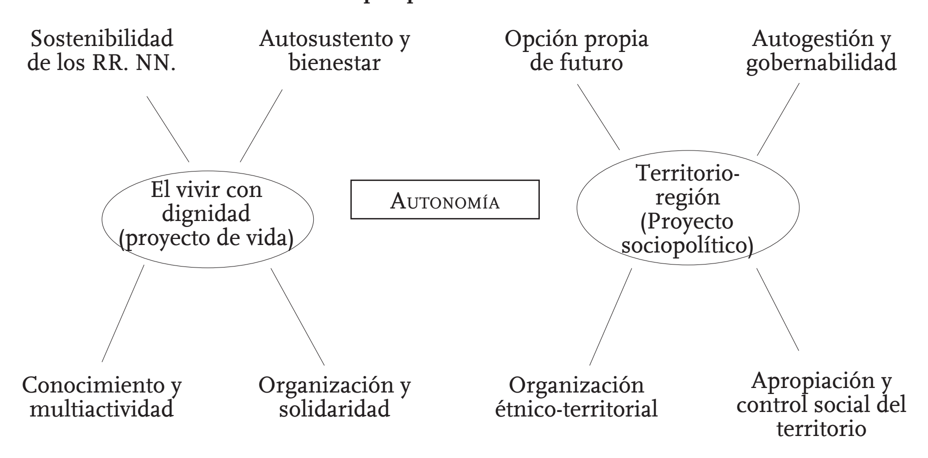
21. Entre uno más se aleja de las metodologías cartesianas establecidas, más envolventes se vuelven las discusiones que conducen a lo que antes llamé un "modelo" (sin duda no es el mejor término debido a su dependencia de la tradición racionalista). Por "envolvente" me refiero a una conversación intensa y abierta que expone, y en el mejor de los casos cuestiona, el trasfondo histórico cultural de la colectividad. Este tipo de conversaciones envolventes es frecuente en las asambleas comunitarias o en las reuniones políticas de los movimientos sociales que, a menudo, se prolongan durante horas, aparentemente sin una agenda concreta. Los planificadores no entienden esta dinámica o la consideran una pérdida de tiempo.

valores de los participantes se hagan explícitos. El proceso de diseño también tiene que preguntar ¿qué/quién tiene que cambiar?; ¿por qué no sucede este cambio ahora?; ¿qué consecuencias se producirían si sucedieran esos cambios? También debe repetir estas preguntas a varias escalas, desde los hogares y la comunidad hasta la región (e.g., la cuenca de río) y más allá de estos.

En general, un planteamiento del problema es la *expresión de una preocupación* del grupo (y el diseñador) con respecto a una condición que atañe a las personas o a la comunidad. En última instancia lo que el proceso de diseño autónomo quiere lograr es hacer que la sociedad sea más sensible y receptiva a las inquietudes recién articuladas de la colectividad. Esto se puede ver en términos de la generación, a partir de las fallas o rupturas que revela el ejercicio de sistemas, de un abanico de posibilidades para iluminar nuevos espacios para la autonomía de la comunidad mientras el grupo se ocupa de los problemas del momento. Ya debe ser evidente que, de acuerdo con esta perspectiva, la situación ideal para el diseño autónomo sucede cuando el cliente, el diseñador, el tomador de decisiones y el garante del sistema son la misma entidad (Churchman 1971), a saber, "la comunidad" y sus organizaciones.

La metodología de sistemas del taller puede parecer un poco anticuada a estas alturas; sin embargo, es útil para empezar a pensar en prácticas de diseño autónomo. En esta instancia particular en el Pacífico colombiano el taller contribuyó a la creación de conceptos y escenarios que, eventualmente, dieron lugar a un marco desarrollado por los movimientos afrodescendientes del Pacífico (hasta cierto punto en conversación con activistas indígenas) y que sirvió de base para una sofisticada ecología política por parte del movimiento, que he analizado en detalle en otro lugar (Escobar 2008). Algunos de los conceptos centrales incluyeron el del Pacífico como un "territorio-región de grupos étnicos"; la conceptualización del territorio como el espacio para los "proyectos de vida de las comunidades"; un marco para la conservación de la biodiversidad basado en la defensa del territorio y la cultura (muy diferente de los marcos convencionales di-

señados por los biólogos de la conservación y los economistas); y un conjunto de principios rectores para la visión de desarrollo y para la perspectiva del futuro de la región. La noción de autonomía fue central en el proceso. El diagrama de la *Esquema 2* es una representación completa de todo ello:



Esquema 2. Bases para un desarrollo cultural y ecológicamente sustentable y perspectiva del futuro. Fuente: PCN (2000:5, 2004:38).

En este modelo podemos reconocer los pilares de una sofisticada imaginación de un diseño centrado en la autonomía y la realización de lo comunal. La autonomía, en esta concepción, es la articulación del proyecto de vida de las comunidades, centrado en el vivir bien de todos, humanos y naturaleza (muy similar al BV que se volvió muy conocido después del 2005, discutido en el capítulo anterior), con el proyecto político del movimiento social, centrado en la defensa del territorio-región. Mientras que el proyecto de vida está arraigado en la ontología relacional de las comunidades ribereñas (llamada cosmovisión durante esos años y defendida como una forma de diferencia cultural) el proyecto político está basado en la labor de las organizaciones etnoterritoriales, requiere la apropiación efectiva de los

territorios y está guiado por la visión que las comunidades tienen del futuro. ¿Sería demasiado descabellado sugerir que este movimiento social particular perseguía una estrategia de diseño ontológico autónomo? En este y otros casos similares está en juego un proceso de co-diseño en el que las comunidades, los activistas y algunos participantes externos (incluyendo diseñadores expertos) participan en un ejercicio colaborativo en el que el planificador, el diseñador, el tomador de decisiones y el garante coinciden, en gran medida, con las comunidades y el movimiento.

Es de anotar que esta experiencia de diseño autónomo se rigió por los principios políticos del PCN, acordados por esta organización desde 1993, y que se siguen enriqueciendo hasta el día de hoy, pero manteniendo su estructura básica. Estos principios (explicados en detalle en Escobar 2008: 221-227) incluyen: la reafirmación de la identidad (el derecho a ser negro/a); el derecho al territorio; la autonomía (como el derecho a las condiciones para el ejercicio del ser); y el derecho a la construcción de una visión propia del futuro (incluyendo una visión propia de lo económico y lo social, de acuerdo a la cosmovisión de las comunidades). Estos principios anclan no solamente todas las acciones del PCN sino sus relaciones con otras organizaciones, expertos, y el estado. En casos como este, desde una perspectiva de diseño autónomo, *es de importancia crucial para los diseñadores externos entender a profundidad el proyecto político del movimiento* (no necesariamente compartirlo en su totalidad, pero entenderlo) y someter las intervenciones de diseño y los procesos de co-diseño a los mismos principios a los que el movimiento somete sus acciones.

Unas pocas características adicionales del diseño autónomo

De la discusión teórico-política que ocupó la mayor parte de este capítulo puedo proponer los siguientes elementos adicionales para pensar en el diseño autónomo (de nuevo, en especial para ciertos contextos latinoamericanos). El diseño con orientación autónoma:

- Tiene como principal objetivo la realización de lo comunal, entendida como la creación de las condiciones para la autocreación continua de la comunidad y para su acoplamiento estructural exitoso con sus entornos, aparentemente cada vez más globalizados.
- Acoge tanto la ancestralidad, porque emana de la historia de los mundos relacionales en cuestión, como la futuralidad, entendida como una declaración de futuros para las realizaciones comunales.
- Privilegia intervenciones y acciones que fomentan formas de organización no patriarcales, no liberales, no centradas en el Estado y no capitalistas.
- Crea espacios propicios para los proyectos de vida de las comunidades y para la creación de sociedades conviviales.
- Siempre considera la articulación de la comunidad con actores sociales y tecnologías heterónomos (incluidos los mercados, las tecnologías digitales, las operaciones extractivas, etcétera) desde la perspectiva de la preservación y fortalecimiento de la autopoiesis de la comunidad.
- Toma en serio los imperativos del diseño de transición de construcción de lugar, relocalización, atención renovada a la materialidad y a los no humanos y la creación de organizaciones colaborativas inter-epistémicas.
- Presta especial atención al papel de los comunes en la realización de lo comunal; elabora medios eficaces para "marginar la economía" y para potenciar economías diversas (prácticas de diferencia económica), economías sociales y solidarias y economías no capitalistas.
- Se articula con las tendencias hacia el BV y los derechos de la naturaleza y con tendencias similares en otros lugares (e.g., decrecimiento, los comunes).
- Fomenta aperturas pluriversales; es, en este sentido, una forma de diseño para el pluriverso, para el florecimiento de la vida en el planeta.
- Piensa profundamente en, y crea espacios para, el fortalecimiento de la conexión entre la realización de lo comunal y la Tierra (su

tejido relacional en cada lugar y en todas partes) en formas que permitan a los humanos reaprender a habitar el planeta con los no humanos en maneras mutuamente enriquecedoras.
- Da esperanza a la rebelión actual de los humanos y no humanos en defensa de los principios de la vida relacional.

El diseño autónomo, concebido de este modo, puede considerarse una respuesta al impulso para la innovación y para la creación de nuevas formas de vida que surge de las luchas, las formas de contra-poder y los proyectos de vida de las ontologías relacionales y comunales activadas políticamente. Esto es, sin duda, demasiado ambicioso para cualquier imaginario teórico-político. Para reiterar, lo que está en juego no es tanto, o no sólo, cómo son las cosas sino cómo pueden ser. Como Esteva (2009:22) señala "la esperanza no es la convicción de que algo va a suceder sino la convicción de que algo tiene sentido, pase lo que pase".

La *Esquema 3* es una interpretación particular del marco presentado hasta ahora. Ya la explicación del diagrama debe ser clara: el punto de partida de todo proceso de diseño para la transición hacia el Sustentamiento o hacia una era Ecozoica debe ser la propia Tierra, la preservación de su integridad y auto-organización. Para el caso del diseño con las comunidades y los movimientos sociales que luchan por la defensa del territorio y el lugar el objetivo del proceso de diseño debe ser el fortalecimiento de la autonomía de la comunidad y su realización continua. Esto se lleva a cabo a partir de la ancestralidad de la comunidad (sus prácticas relacionales) y se orienta hacia el futuro, plasmado en el Proyecto de Vida de la comunidad y en resonancia con las luchas cruciales actuales, como las del posdesarrollo, el BV y los derechos de la naturaleza. En última instancia el objetivo es transformar las condiciones que crean la insostenibilidad y la desfuturización y, por lo tanto, proporcionar una alternativa pluriversal al Antropoceno.

Autonomía, transición, sostenimiento

La tierra
Era Ecozoica
(integridad,
autopoiesis)

Territorios
(pueblos-
territorio)

Ancestralidad
(relacionalidad)

Diseño ontológico
y diseño para la transición

In/Sustentabilidad
(antropoceno)

Sostenimiento
(Civilización ecológica
Era Ecozoica,
pluriverso)

Autonomía

Futuralidad
(Post-desarrollo
buen vivir
Proyectos de vida)

Esquema 3. Un marco para el diseño autónomo y para el diseño de transiciones. Fuente: elaboración propia.

Un ejercicio de imaginación de transición para el valle geográfico del río Cauca en Colombia

Muchas regiones del mundo están maduras para embarcarse en transiciones culturales y ecológicas significativas, aunque pocas están preparadas para ello. En cierta medida, algunos de los movimientos afrodescendientes del Pacífico colombiano se han dedicado a este tipo de proceso, aunque de forma limitada debido a la embestida de los proyectos desarrollistas y desfuturizantes desde 2000. En esta región las recalcitrantes elites regionales y las instituciones del Estado continúan imponiendo estrategias económicas que sólo aumentarán la devastación ecosocial, la violencia y el malestar –contra toda evidencia científica y contra el sentido común ecológico, social y cultural. Como sugiere la breve discusión anterior algunas organizaciones de movimientos sociales están tratando de producir una alternativa postcapitalista, a pesar de la oposición. Esta región es, de hecho un laboratorio privilegiado para proyectos de transición locales y regionales y puede proporcionar ricas lecciones para articulaciones pluriversales alternativas.

En el otro lado de la Cordillera occidental, viajando hacia el este de Buenaventura, el principal puerto colombiano sobre el Pacífico, se encuentra el fértil valle del río Cauca (*Figura 4*); esta región bien podría ser considerada un emblema de la debacle del desarrollo. El desarrollo capitalista basado en las plantaciones de caña de azúcar en la parte plana y la ganadería extensiva en las laderas comenzó a tomar fuerza en el siglo XIX. Ganó vigor a principios de 1950 con la creación de la Corporación Autónoma Regional del Cauca (CVC), con el apoyo del Banco Mundial, y cuyo modelo fue la famosa Tennessee Valley Authority (TVA). Ya no sólo es evidente que este modelo de desarrollo basado en la caña y el ganado se ha agotado sino que ha causado una devastación ecológica masiva de colinas, acuíferos, ríos, bosques y suelos, además de la dislocación masiva, social y territorial, de los campesinos y de las comunidades afrodescendientes de la región, profundamente injusta y dolorosa. La región puede ser fácilmente reimaginada como un verdadero bastión de producción agroecológica de frutas orgánicas, verduras, granos y plantas exóticas y como una región multicultural de productores agrícolas pequeños y medianos, una red descentralizada funcional de pueblos y ciudades medianas, etcétera. Otros futuros atractivos pueden ser imaginados para esta región, sin duda.

Sin embargo, estos futuros son en la actualidad *impensables*; tal es la fuerza del imaginario desarrollista sobre la mayor parte de la gente de la región y, por supuesto, el poder de la elite. Aunque la región está “madura” para una transición radical esta proposición es impensable para las elites y la mayoría de los lugareños y, desde luego, para sus clases medias, cuya vida intensamente consumista está inextricablemente ligada al modelo. En estas condiciones, ¿es siquiera posible un ejercicio de diseño de transición? Más aún, ¿podría tener alguna influencia real en las políticas públicas, las mentalidades, las acciones y las prácticas? Plantear esta pregunta significa poner a prueba este capítulo, y el libro, por así decirlo. Estoy interesado en mostrar, aunque tentativamente y otra vez como una hipótesis, que incluso en esas condiciones antagónicas una imaginación de diseño de transición puede ser puesta en movimiento. Veamos cómo.

El valle del río Cauca: un desarrollo regional fracasado

El río Cauca, la segunda vía fluvial más importante de Colombia, tiene una longitud de 1360 kilómetros y fluye hacia el norte desde su origen en el Macizo Colombiano, un grupo de altas montañas andinas, en el suroccidente de Colombia. Se dice que 70% del agua dulce de Colombia se origina en el Macizo. Allí también la cadena montañosa de los Andes se divide en tres ramales, dando origen a los valles interandinos, como el valle del río Cauca. El valle se abre, progresivamente, entre las Cordilleras occidental y Central (esta última con varios picos nevados con más de 5000 metros de altura). La primera parte de la gran cuenca del río Cauca (el foco de este ejercicio, conocido como Alto Cauca) se ensancha, siguiendo el río por más de 500 kilómetros, y tiene una superficie de 367.000 hectáreas; su anchura oscila entre 15 y 32 kilómetros. Es un valle increíblemente hermoso, flanqueado por las dos cordilleras y atravesado por numerosos ríos y arroyos más pequeños. Las llanuras planas tienen una altitud de 1000 metros y una temperatura promedio de 25 grados centígrados. Un viajero que hubiese admirado este valle aun en la década de 1940 con una mirada relacional hubiera concluido, sin duda, que podría soportar, fácilmente, una existencia muy agradable y cultural y ecológicamente rica. Los lugareños se refieren al valle con el nombre de una de las más famosas haciendas coloniales aún en pie: El Paraíso. Este futuro, sin embargo, ya estaba siendo embargado en la década de 1950 a medida que los procesos desfuturizantes ganaban velocidad y fuerza.

En términos de divisiones administrativas la mayor parte del valle está comprendida en el departamento del Valle del Cauca pero un área importante se encuentra en el departamento del Cauca, al sur. El Alto Cauca comienza en la represa de la Salvajina, construida a mediados de la década de 1980 por la CVC para regular el flujo de agua del río y para generar electricidad para el creciente complejo agroindustrial centrado en Cali y para la creciente clase media de la ciudad (con una población actual de 2.5 millones de habitantes). El valle geográfico del Cauca es una bio-región

formada por unas cuarenta cuencas menores, varias lagunas y extensos humedales (aunque muchas lagunas y humedales han sido desecados por la caña). Sus suelos son muy fértiles, bien drenados y de relativamente baja salinidad. Los acuíferos superficiales y profundos han sido una rica fuente de agua de alta calidad para el consumo agrícola y humano. Históricamente este complejo ecológico de montañas, bosques, valles, ríos, lagunas y humedales ha sido el hogar de cientos de especies de plantas y animales. Todas estas características han sido sistemáticamente socavadas por las operaciones agroindustriales.

Aunque la mayoría de la población de la región es mestiza la presencia afrodescendiente es muy significativa. Hay varios municipios predominantemente negros en el norte del Cauca (incluyendo el municipio de Buenos Aires, donde se encuentra la comunidad de La Toma, también dentro de la esfera de influencia de la represa de la Salvajina). Hasta 50% de la población de Cali es negra, de acuerdo con algunos estimativos, en gran parte como resultado de la migración y el desplazamiento forzado desde el Pacífico en los últimos treinta años; la población negra de Cali es la segunda más grande en América Latina urbana, después de Bahía (Brasil). Este es un hecho social increíblemente importante para cualquier proyecto de diseño. La mayoría de la población negra es pobre. En el otro extremo del espectro se encuentra una pequeña elite blanca, muy rica, que se enorgullece de su ancestro europeo. Esta elite ha controlado, tradicionalmente, la mayor parte de la tierra y es dueña de los ingenios de caña de azúcar. En 2013 estaban plantadas 225.000 hectáreas con caña y 53.000 con pastos para ganado. Aunque sólo alrededor de 60 propiedades tienen más de 500 hectáreas la cifra es engañosa ya que los grandes terratenientes también arriendan tierras o compran la caña producida en un gran número de pequeñas y medianas fincas dedicadas, exclusivamente, a su cultivo. El uso del agua en el cultivo de la caña de azúcar es intensivo, unos 10.300 metros cúbicos por hectárea en la región. Este sector consume 64% de todas las aguas superficiales y 88% del agua subterránea. Más de 670.000 hectáreas

de laderas (más de la mitad de la superficie total) han sido afectadas por la ganadería extensiva.[22]

Viajando arriba y abajo del valle por la carretera principal se ve por varias horas lo que la mayoría de los locales considera un "hermoso paisaje verde"': hectárea tras hectárea de caña de azúcar en el plan, casi sin interrupción, y ganado pastando, tranquilamente, en las estribaciones de la cordillera. Pero este paisaje es el resultado de más de cien años de ocupación ontológica del valle por un entramado heterogéneo formado por la elite blanca, el ganado, la caña, el agua (la represa supuestamente destinada a controlar las inundaciones y regularizar la irrigación más los canales de riego, ubicuos en los cañaduzales), los productos químicos (las toneladas de pesticidas y fertilizantes utilizadas en el cultivo), el Estado (la elite política, totalmente casada con el modelo), los expertos (de la CVC, en particular), los mercados globales (la demanda de azúcar refinada) y, por supuesto, los cortadores negros, sin los cuales toda la operación (a pesar de la creciente mecanización) habría sido imposible. Los cortadores negros se refieren a la caña de azúcar como el monstruo verde y la asocian con el diablo; para ellos éste no es un paisaje hermoso (Taussig 1980). Todo el conjunto está estructurado por una amplia red de carreteras, camiones (los trenes cañeros, largos camiones de remolque con caña, imposibles de evitar si se viaja en carro, pues la caña de azúcar se cultiva todo el año en este fértil valle) y, por supuesto, toda la infraestructura industrial, financiera y de servicios en Cali y en los pueblos cercanos.[23]

Después de más de un siglo de funcionamiento supuestamente fluido de las operaciones bien engrasadas de este entramado

22. Agradezco a David López y Douglas Laing por parte de la información en esta sección.

23. En un homenaje a don Luis Enrique Dinas Zape, mayor de la ciudad de Puerto Tejada, celebrado en Cali el 28 de octubre del 2015, este se refería a la expansión rápida de la caña en su región como la época "*cuando llegaron los bandidos*" y acabaron con las productivas fincas de cacao y otros policultvos que hasta comienzos y en algunos casos mediados del singlo XX habían logrado mantener los agricultores negros a lo largo y ancho del valle del río Cauca.

heterogéneo –pregonado como un *milagro del desarrollo* por las elites locales y celebrado en la cultura popular de múltiples maneras, desde las telenovelas hasta la música salsa– sus efectos profundamente desfuturizadores están, finalmente, saltando a la vista. Son visibles en el agotamiento, sedimentación y contaminación de ríos y acuíferos; en la desecación de los humedales; la erosión de la biodiversidad; la deforestación y grave erosión de las colinas y las laderas; los problemas respiratorios de los trabajadores negros y de las poblaciones cercanas a causa de las cenizas producidas por la quema periódica de la caña después del cultivo; la represión contra los intentos de organización de los trabajadores negros para obtener mejores condiciones de vida; y la persistencia del racismo y la profunda desigualdad, todo integral al modelo de la caña. Vinculado a la desigualdad y a la pobreza del 60% de la población, como consecuencia inevitable, es el alto grado de "inseguridad" y "delincuencia" denunciado por las clases medias que tratan de evitarlo viviendo en complejos de apartamentos y condominios fuertemente vigilados y restringiendo gran parte de su vida social a los crecientes centros comerciales, bien custodiados y globalizados.[24] Uno se pregunta cómo continúa funcionando el modelo, año tras año, a pesar de sus flagrantes fallas, evidentes donde quiera que se mire, problemas que algunos activistas y un puñado de académicos e intelectuales ya están empezando a identificar, a pesar de la aparente falta de conciencia de la mayoría de la población y de la ausencia de una voz crítica en los medios dominantes, que continúan celebrando el modelo en tantas formas. Este es el trasfondo desafiante (no infrecuente en muchas regiones del Sur Global) dentro del cual tendrá que ser elaborada cualquier estrategia de diseño de transición. Voy a discutir algunos de los principales aspectos de este proyecto.

24. De acuerdo al excelente estudio de la antropóloga Arlene Dávila (2016), América Latina, incluyendo a Colombia, es la región del mundo donde más rápidamente están creciendo los centros comerciales de estilo globalizado, afectando claramente una gran gama de prácticas culturales (ahora más centradas en el consumo), estructuras sociales, y procesos identitarios.

La generación de una imaginación de diseño de transición para el valle del Cauca

Incluso un ejercicio de diseño de transición puramente teórico para una región como esta es una tarea de enormes proporciones, más aun si existe la esperanza de que algunos aspectos de este se pueda implementar de alguna manera. Sin embargo, teniendo en cuenta el gran número de casos "exitosos" e impactantes de re/desarrollo regional en todo el mundo (incluyendo el valle del Cauca después de la construcción de la represa de la Salvajina), surge la pregunta: ¿por qué no intentarlo? El desarrollo regional convencional, no hace falta decirlo, se ha construido sobre la historia naturalizada del desarrollo capitalista mientras que el tipo de transición regional previsto aquí se llevaría a cabo a contrapelo de esa historia y dentro de condiciones estructurantes de insostenibilidad y desfuturización bien establecidas. Muchas de las ideas de diseño discutidas en los capítulos anteriores, por supuesto, pueden ser invocadas como apoyo de este ejercicio. Sin embargo, como argumenta la teórica colombiana del diseño Andrea Botero, del laboratorio de medios de la Universidad Aalto en Helsinki, "a pesar de estos avances aún es limitado nuestro entendimiento de cómo proceder para establecer, llevar a cabo y, en términos más generales, mantener procesos de diseño colaborativo y abierto en formas explícitas"(Botero 2013:13). Como continúa diciendo, hay una gran necesidad de métodos que permitan el diseño colaborativo a lo largo de períodos más largos de lo habitual, que construyan a partir de los roles cambiantes de los diseñadores en esta temporalidad extendida (más allá de ser, digamos, iniciadores o facilitadores) y que tomen en serio la naturaleza distribuida de la agencia del diseño, incluyendo, hay que añadir, a los nohumanos. La articulación de prácticas de diseño-en-uso en el contexto de actividades colectivas de diseño de más larga duración es particularmente importante en este momento.

Como ecologistas y activistas y diseñadores de transición es relativamente fácil proponer escenarios para motivar una nueva

imaginación de diseño regional. Más arriba propuse un escenario de ese tipo. Recordemos, en primer lugar, el abrumador paisaje de la omnipresente caña de azúcar y del ganado y sus efectos in/visibles. A continuación intentemos reimaginar la región como un bastión verdaderamente agroecológico de producción de frutas orgánicas, verduras, granos y plantas exóticas y como una región multicultural de productores agrícolas pequeños y medianos, una red descentralizada funcional de pueblos y ciudades medianas, etcétera. Fácil de imaginar, tal vez, pero localmente impensable, todavía. A continuación presento algunos elementos que podrían entrar en un ejercicio de diseño de transición para el valle del Cauca a lo largo de varios años (vamos a llamarlo *Valle del río Cauca en transición*, o VCT).[25]

Hay dos tareas cruciales que deben realizarse al comienzo del proyecto: reunir a un equipo de co-diseño y crear un espacio de diseño con el que evolucionaría el equipo de diseño colaborativo. Podría ser útil crear una identidad atractiva para el espacio de diseño, pero eso es sólo el comienzo. La importancia del espacio de diseño no puede ser subestimada, como subrayan, con razón, Botero *et al.* (2013:186). Estos teóricos del diseño entienden este elemento "como el espacio de posibilidades para la realización de un diseño, que se extiende más allá de la etapa de diseño de conceptos a las actividades de diseño-en-uso de gente". El espacio de diseño involucra herramientas para cartografiar actividades de diseño con el propósito de localizar las posibilidades de los participantes en un continuo que va desde el consumo hasta la creación activa. El espacio de diseño siempre es co-construido y explorado por múltiples actores a través de sus interacciones sociales, incluyendo tecnologías, herramientas, materiales y procesos sociales. A través de la actividad de diseño en marcha se convierte en "el espacio de potencialidades que las circunstancias

25. En una propuesta reciente (ver Escobar 2014) sugiero que el proceso podría tener lugar durante un período de diez años. Véase también la propuesta de justificación teórica adicional del proyecto. En esta sección "valle del Cauca" se refiere a la totalidad del valle geográfico (Alto Cauca), no a la división administrativa (Departamento del Valle del Cauca).

disponibles permiten para el surgimiento de nuevos diseños" (Botero *et al.* 2013:188). El concepto, entonces, va mucho más allá del enfoque en objetos, lugares de trabajo e instrucciones esquemáticas (*briefs*) de diseño para abrazar el diseño-en-uso en toda su complejidad, incluyendo, por supuesto, las contribuciones y diseños de los múltiples usuarios. Esta noción expandida de los espacios de diseño podría ser particularmente eficaz en lo que Botero (2013:22) llama "esfuerzos comunales", aquellos que "están a medio camino entre ser el proyecto de equipos o comunidades de práctica reconocidas [digamos, La Toma o su organización territorial, o las comunidades indígenas del Norte del Cauca] y ser, simplemente, la acción coordinada de colectivos no identificables o grupos *ad-hoc*".

En este espacio dialógico las coaliciones de diseño crearían una visión nueva y radical para el valle geográfico del Río Cauca y una visión para el cambio a gran escala, mucho más allá de los ajustes de costumbre. En el primer o segundo año del proyecto las coaliciones y organizaciones colaborativas involucradas tendrán la tarea de construir un marco inicial para la(s) transición(es). Uno podría pensar en el espacio de diseño como una especie de laboratorio o un conjunto de laboratorios donde las tareas de construcción de visión y de co-diseño se encontrarían, produciendo conversaciones organizadas para la acción –por ejemplo, un "Laboratorio Valle" pero, también, un "Laboratorio Cali", dada la presencia imponente de la ciudad en el valle, y laboratorios sub-regionales; o en términos de ámbitos de acciones sociales y ecológicas.

Teniendo en cuenta este objetivo general (y el carácter altamente cargado, político y controvertido que seguramente adquirirá el proceso a medida que evoluciona), al menos en las fases iniciales del proceso VCT, los actores que participan en el equipo de co-diseño serán limitados. Será esencial que los principales actores compartan los objetivos fundamentales del ejercicio en su sentido más amplio. Dicho esto, los actores deben incluir, al menos, los siguientes sectores: organizaciones de movimientos sociales (urbanas y rurales, afrodescendientes, indígenas, campesinas y varios grupos urbanos);

organizaciones de mujeres y jóvenes, especialmente de zonas rurales y urbanas marginadas; academia, ONG, y sectores intelectuales; artes, comunicaciones y medios alternativos. También será esencial que este equipo esté sembrado con diversidad epistémica, social (en términos de raza/etnia, género, generación, clase y base territorial) y "cultural" (ontológica) desde el principio, ya que esta será la única garantía razonable de un resultado de diseño genuinamente pluriversal. Los activistas, intelectuales, miembros de ONG y académicos, incluyendo los de las ciencias naturales y físicas, son, en principio, buenos candidatos para el equipo –no es poco común en América Latina que haya personas que realicen varios de estos roles (o, incluso, todos ellos), simultánea o secuencialmente; en el Norte del Cauca y en buena parte del Alto Cauca ya existe una significativa "reserva natural" de personas apropiada para llevar a cabo conversaciones inter-epistémicas. También será fundamental que este equipo desarrolle la capacidad de pensar "comunalmente" y relacionalmente, en términos onto-epistémicos (aunque, por supuesto, no necesariamente en estos términos teóricos).[26]

El ejercicio de transición real comenzará a evolucionar a partir de este proceso inicial y tendrá que incluir tanto la continua generación de contextos capaces de alimentar la idea de una transición como proyectos concretos destinados a desarrollar determinados aspectos del diseño para la innovación social (Manzini 2015).[27] Algunos de los objetivos y actividades de esta fase podrían incluir:

- Hacer visibles las "rupturas civilizatorias" y las prácticas desfuturizantes del modelo actual. ¿Cuáles son las principales manifestaciones ecológicas y sociales de la insostenibilidad y la desfuturización (e.g., los efectos sobre el agua; el empobrecimiento

26. Manzini (2015:89) enfatiza de la importancia de la "comunidad creativa" de la fase inicial en las experiencias de diseño colaborativo.
27. La discusión de Manzini sobre el diseño para la innovación social (Capítulo 3) es muy útil para pensar en muchos de estos aspectos; véase, especialmente, su discusión del movimiento de comida lenta (Slow Food).

sistemático de los trabajadores negros; el agotamiento del suelo; el consumismo desenfrenado; las formas destructivas de extractivismo, incluyendo la extracción de oro, sólo por mencionar algunas)?

- Crear un sentido de región diferente de la narrativa regional "popular" prevalente, sobre todo en Cali, dominada por la caña de azúcar, la salsa, el deporte y el comercio. Para ello sería necesario articular una *noción bio-regional pluriversal* para todo el Alto Cauca, más allá del concepto puramente geográfico o popular.
- Conocer los diversos proyectos de vida de las comunidades y las colectividades implicadas, incluidos, por supuesto, los de las zonas urbanas marginadas e, incluso, los que aparentemente ya no tienen lugar ni comunidad.
- Promover una diversidad de acciones, como las plataformas digitales para permitir una mayor participación en el proceso de co-diseño; constelaciones temáticas y laboratorios de diseño; exhibiciones interactivas itinerantes y laboratorios para alentar y facilitar la generación de nuevos imaginarios sobre y para la región en ciudades pequeñas y zonas rurales; compendios de casos reales (particularmente útiles para demostrar que "otras economías son posibles"[28]); diversidad de metarrelatos, así sea en tensión los unos con los otros; la creación colectiva de escenarios, ya sea arraigados en casos existentes extrapolables para cumplir la visión de una comunidad (comunidades indígenas, afrodescendientes, campesinas, urbana, etc.) o imaginados especulativamente para provocar reflexiones de diseño abiertas.
- Las acciones deben privilegiar metodologías y herramientas de diseño de abajo hacia arriba, horizontales y de igual a igual (*peer-*

28. Este fue el título de un taller de cuatro días diseñado y organizado por el PCN y celebrado en Buga, al norte de Cali, en julio de 2013, con la participación de setenta activistas del PCN del norte del Cauca y del sur del Pacífico, además de un puñado de académicos, incluyéndome. El objetivo era discutir la idea de que otras economías son posibles y mostrar ejemplos de proyectos económicos autónomos de las comunidades. El taller fue patrocinado, en parte, por una beca de la Fundación Paul K. Feyerabend (ver http://pkfeyerabend.org/en/).

to-peer), pero involucrando elementos de arriba hacia abajo si es necesario, aunque siempre subordinados a los objetivos que surjan de los diálogos comunales. Seguramente habrá muchos obstáculos metodológicos para lograrlo. Por ejemplo, cómo diseñar espacios donde las organizaciones colaborativas puedan crear condiciones para dignificar las múltiples memorias existentes del pasado, reconocer la existencia de múltiples mundos superpuestos y, por lo tanto, dar resonancia a los numerosos futuros que pueblan, inevitablemente, el espacio discursivo y emocional de la amplia gama de habitantes de la bioregión.

- Una serie de "Laboratorios Cali" destinada a determinar el rango de respuestas a la pregunta "¿qué quiere que sea Cali?", seguida por la construcción de escenarios en donde las diversas visiones se puedan exponer, junto con la transición potencial y los imaginarios de diseño especulativo desarrollados por el equipo de co-diseño –para que cada vez más gente juegue con la idea de Cali como un espacio verdaderamente acogedor para vivir y no como una máquina de insostenibilidad.
- El diseño de métodos y herramientas para activar las múltiples historias comunales de diseño (vernáculo, difuso, autónomo) que se encuentran en tantos grupos rurales y urbanos y en tantos lugares en el valle, y sus intersecciones con el diseño experto.
- El impacto del cambio climático en los diferentes mundos locales (lugares, comunidades y ecosistemas) tendrá que ser un aspecto importante para imaginar las transiciones, tomando de las muchas iniciativas de transición que se ocupan de esta cuestión en el mundo, como la ICT, e invocando, estratégicamente, imaginarios amplios de transición, como el BV y el decrecimiento. Este aspecto del diseño tiene el potencial de afectarlo todo: la agricultura –como la Vía Campesina (2009) gusta decir, "los pequeños campesinos enfrían la tierra"–; la energía y el transporte (disminuyendo el crecimiento exponencial del vehículo privado hacia sistemas de transporte liviano y descentralizado); la planificación urbana; los comunes (tales como parques y espacios de

recreación); etcétera. El concepto de resiliencia, resituado en el contexto ontológico de los mundos autónomos, podría ser importante en esta área.

- La creación de arte y nuevos medios de comunicación para las transiciones, incluyendo: El arte del performance (incluyendo el que se hace sobre no humanos, por ejemplo, sobre cómo "liberar" los suelos agotados o destruidos por la caña y la ganadería y traerlos de vuelta a la vida); música y danza para transición (a partir de las fuertes tradiciones musicales de la región, incluyendo la salsa y las músicas negras del Pacífico y del norte del Cauca); los medios sociales y nuevos contenidos de los medios convencionales que desestabilicen el discurso "popular" sobre la región y posicionen el nuevo discurso en el imaginario colectivo; todo esto será parte integral de la tarea de diseño. Este aspecto se basará en los activos sectores de educación y comunicación popular existentes en la región desde la década de 1980. Hay un gran potencial en la imaginación de transición para generar una ola sin precedentes de activismo cultural.

Hay otras cuestiones que podrían considerarse a partir de los marcos de diseño de transición, como la relación entre el diseño difuso y experto; la creación de conocimientos que pueden "migrar" de una situación a otra; el proceso de aprendizaje a medida que el proyecto sigue adelante; el papel de la investigación en diseño; el uso de prototipos y mapas, escenarios PLAC y narración digital y en vivo; el diseño de herramientas desde y para los espacios comunales; y asuntos de escala, entre otros.

Esta presentación es, por supuesto, tentativa y general. La ofrezco más como una indicación de la clase de preguntas que podrían estar en juego en los esfuerzos de transición que como una hoja de ruta real a seguir. Soy perfectamente consciente de la naturaleza excesivamente ambiciosa de la propuesta. Digamos que pretendía, en gran medida, ser un ejercicio teórico y una contribución a los estudios críticos del diseño. También pretendía reforzar la idea de que "otro

diseño es posible," un diseño para el pluriverso. Al mismo tiempo, podría considerarse un ejemplo de la imaginación disidente de diseño que, como este libro ha tratado de mostrar, está surgiendo en diversos ámbitos. Tal vez, en última instancia, este esfuerzo fue mi intento imperfecto para hacer una declaración político-ontológica, aprovechando los espacios ultra diseñados de aquello que llamamos la academia, el libro y el proceso de pensamiento.

Escuchemos una vez más las palabras del pueblo nasa para saber lo que está en juego, y el tipo de alianzas que pueden formarse:

> Y, como hemos dicho en 2005 y confirmamos ahora, la desalambrada de Uma Kiwe va a depender de desalambrar el corazón. Desalambrar el corazón va a depender de la desalambrada de la Madre Tierra. Quién iba a creer: corazón y tierra son un solo ser. Eso es lo que sabemos y sentimos en este momento. Siendo así ¿nos montamos en el tren del progreso? ¿Cómo mandaderos, como patrones? ¿Patrones de quién? Los amos del mundo se cuentan en los dedos de la mano. En ese edificio no hay banca para nosotros, ni siquiera para el más brillante. Así que, viéndolo bien, no nos queda más que un camino: lo venimos diciendo hace años pero ahora cobra fuerza: la au-to-no-mía. No es difícil de ver si el corazón está despierto.
>
> Y hablar de autonomía es algo muy sencillo: es vivir como nos gusta y no como nos imponen. Llevar la vida por donde queremos y no por donde diga un patrón, cualquiera que sea. Pero no podemos vivir la autonomía sin un territorio. Y no puede haber territorio sin Madre Tierra. Y no hay Madre Tierra mientras esté esclavizada. Y mientras sea esclava ninguno de nosotros y nosotras vive para vivir, ni el árbol, ni el agua, ni el guatín, ni María Balvina, ni Pelegrino. Vivimos apenas para satisfacer la codicia de los amos del mundo. Y así no es la vuelta.
>
> Es por eso que hemos regresado a las fincas desde diciembre de 2014. Es por eso que son estas las fincas y no otras. Le aga-

rramos la cola al monstruo y este verriondo está que se sacude. De este modo volvemos al camino de la autonomía y abrimos la trocha a la libertad de *Uma Kiwe*.

Sabemos que sabemos poco –como dijera un mayorcito de tierras y tiempos lejanos-, que podemos poco y que solo podemos aprender y triunfar en montonera. No solo montonera de indias e indios: montonera con campesinos, montonera con afrodescendientes, montonera con la gente de las ciudades. Es cierto que la duda está sembrada y tiene fuerza. Los invitamos a apagar la tele y a mirarnos a la cara: nuestra historia, nuestra lucha, nuestras palabras, torpes pero sinceras. Así verán que no somos nosotros los indios e indias quienes quitamos o acaparamos tierras ni bancos ni oro ni billetes. Verán que hay enemigos poderosos que nos están dejando sin nada y para esconderse nos señalan. Ardila Lulle entre ellos. Prendan la linterna y alumbren bien. Entonces verán patente que esta lucha es desde el norte del Cauca, no del norte del Cauca. Desde el pueblo *nasa*, no del pueblo nasa. [...] Cada finca liberada, aquí o en cualquier rincón del mundo, es un territorio que se suma a restablecer el equilibrio de *Uma Kiwe*. Es nuestra casa común, la única. Ahí sí: entren, la puerta está abierta.[29]

Coda: lo comunal en el caso de la gente sin comunidad

A menudo se dice que las nociones de relacionalidad y lo comunal sólo aplican a los grupos rurales o indígenas o a aquellos casos en los que las personas mantienen vínculos con un territorio; en otras palabras, que no aplica a los urbanos modernos, siempre en movimiento. Esta es una verdad parcial, en el mejor de los casos, ya que todos existimos dentro del pluriverso. Para aquellas y aquellos de nosotros sin un mandato ancestral de pervivir como comunidad, que

29. Lo que vamos aprendiendo con la liberación de Uma Kiwe. Asociación de Cabildos del Norte del Cauca (ACIN), Editorial semanal, 22 de enero de 2016.

vivimos en los mundos deslocalizados e intensamente liberales de la modernidad urbana, particularmente en sus barrios de clase media, el imperativo histórico es, claramente, el de la recomunalización y la reterritorialización. Necesitamos imaginar nuevos territorios de existencia y nuevas formas de ser en comunidad, muchos de ellos sin precedentes, apropiados a la era del desarraigo y la deslocalización. Las preguntas se multiplican, llamándonos a una transformación personal y colectiva significativa: ¿Cómo recreamos y recomunalizamos nuestros mundos? ¿Cómo creamos formas de conocer que no separan las palabras, los seres y las cosas del flujo del vivir –es decir, formas de ser˜hacer˜conocer que no reconstituyen un sentido de "naturaleza" como algo externo a nosotros, o como materia inerte? ¿Qué tipos de rituales necesitamos crear para buscar estos fines?

El hecho es que no somos "individuos"; aunque cada uno de nosotras y nosotros es una persona singular, inevitablemente existimos como nudos o grupos en redes de relaciones. Lo comunal es el nombre que damos a los entramados y tejidos de relaciones dentro de los cuales existimos. No hay contradicción entre la persona singular y lo comunal como el espacio en el que existimos en relación. Como Ivan Illich gustaba decir, para aquellos de nosotros que no nacimos en medio de una comunidad y que hemos sido construidos como individuos por nuestras historias siempre existen la amistad y el amor como las semillas para forjar nuevos comunes.[30]

30. Gustavo Esteva, comunicación personal, 28 de julio de 2015.

Conclusión

Tanto vivir entre piedras,
Yo creí que conversaban.
Voces no he sentido nunca,
Pero el alma no me engaña.

Algún algo han de tener
Aunque parezcan calladas.
No en vano ha llenado Dios
De secretos la montaña.

Algo se dicen las piedras.
A mí no me engaña el alma.
Temblor, sombra o qué sé yo,
Igual que si conversaran.
Ah, si pudiera algún día
Vivir así, sin palabras.
Atahualpa Yupanki

El poema de Atahualpa Yupanki, gran poeta, cantante y pensador del folclor del noroeste argentino, nos transporta a un universo donde hasta las piedras tienen vida. Las canciones de Yupanki encarnan una filosofía del lugar, el territorio y el paisaje. La antropología ecológica y el campo de la ecología espiritual están familiarizados con estas ontologías de universos vivos y hemos tenido atisbos de ellos a través de las páginas de este libro, aunque más que nada desde perspectivas políticas. En este mismo registro podemos considerar el siguiente enunciado del pueblo nasa:

> Para nosotros la tierra es la madre y contra ella se comete un crimen del que vienen todos los males y miserias. Nuestra

madre, la de todos los seres vivos, está sometida, según la ley que se impone, tiene dueños, es propiedad privada. Al someterla como propiedad para explotarla le quitaron la libertad de engendrar vida y de proteger y enseñar el lugar, las relaciones y el tiempo de todo lo que vive. Le impiden producir alimentos, riqueza y bienestar para todos los pueblos y seres vivos. Los que se apropian de ella causan hambre, miseria y muerte que no deben ser. Le roban la sangre, la carne, los brazos, los hijos y la leche para establecer el poder de unos sobre la miseria de todos.[1]

Como la cita sugiere el pensamiento para la transición ya se encuentra presente en las comunidades que habitan el mundo desde una ontología relacional. También está en proceso de ser elaborado explícitamente, como lo expresara un joven líder rarámuri del noroeste de México: *tenemos que autopensarnos para defendernos*.[2] A pesar de las condiciones adversas las transiciones están siendo siempre enactuadas en las prácticas de muchos grupos que resisten la ocupación ontológica. Como argumenté en el Capítulo 5 las narrativas de transición y el diseño para la transición tienen que entrar en dialogo interepistémico con estas experiencias. Aunque cada grupo o entramado socionatural tiene que abordar este proceso a partir de sus propios recursos y circunstancias históricas ningún grupo en particular tiene toda la arquitectura onto-epistémica para lidiar con la hidra de la modernidad capitalista patriarcal. En muchos casos los diseñadores podrán apoyarse en, y ayudar a catalizar, las transiciones emergentes en sus propios espacios y lugares a través de prácticas de diseño situadas.

En *The darker side of Western modernity* [*El lado más oscuro de la modernidad occidental*] el teórico decolonial Walter Mignolo (2011)

1. Pueblo nasa, Tejido de comunicación, ACIN, 2005: <http://www.nasaacin.org/editoriales/7987-lo-que-vamos-aprendiendo-con-la-liberaci%C3%B3n-de-uma-kiwe>.
2. Enunciado hecho en los eventos sobre la crisis mexicana organizados por Gustavo Esteva bajo el rubro “Defendiendo nuestra casa común” y celebrados en la Cuidad de México entre el 16 y el 21 de noviembre de 2015. Los rarámuri eran conocidos antes como tarahumara.

identificó cinco trayectorias globales que, en su opinión, dan forma a los futuros posibles: desoccidentalización, reoccidentalización, reorientaciones de la izquierda, opciones espirituales y opciones decoloniales. Las dos últimas pueden ser vistas como "camino[s] a la re-existencia que se desvinculan de la creencia de que el desarrollo y la modernidad son el único camino hacia el futuro" (Mignolo 2011:64). La clase de futuro que se imponga dependerá, por supuesto, de las luchas y negociaciones entre estas trayectorias, probablemente sin un ganador.

> Si hay un ganador sería el acuerdo de que los futuros globales deberán ser policéntricos y no capitalistas. Esto significa que la lucha por la dominación del mundo basada en la acumulación de riqueza, el poder militar y la búsqueda de una forma de supremacía que imponga su propia noción de universalidad cedería el paso a la pluriversalidad como un proyecto universal (Mignolo 2011:33-34).

Citando la máxima de Maturana de que "cuando uno pone la objetividad entre paréntesis todos los puntos de vista, todos los versos en el multiverso son igualmente válidos. Al entender esto se pierde la pasión por cambiar al otro" (Mignolo 2011:27) Mignolo explica por qué la opción decolonial es el camino más claro hacia el pluriverso.

El pensamiento de transición se podría plantear, explícitamente, como otra fuerza histórica que compite por una posición en el espectro de trayectorias. Hay que considerar que las trayectorias de izquierda, espiritual y decolonial imaginadas por Mignolo involucran un pensamiento de transición; sin embargo, en los sentidos discutidos en este libro –como un conjunto de discursos de transición– no puede ser abarcado por ninguna de ellas. En otro lugar, en un artículo sobre el estado del pensamiento crítico latinoamericano, argumento que hoy en día el pensamiento crítico es un entretejido de tres hilos: el pensamiento de la izquierda, el pensamiento autónomo

y el pensamiento de la Tierra.[3] Estos hilos se superponen, sin duda, pero también son distintos. La preocupación de la izquierda por la explotación, la dominación, la desigualdad y la justicia social son más importantes que nunca; sin embargo, el pensamiento de la izquierda sigue siendo en su mayoría antropocéntrico, patriarcal y universalizante y su visión de la transición al socialismo o poscapitalismo es limitada y limitante. En el Capítulo 6 discutí las nociones latinoamericanas de autonomía que constituyen el "pensamiento desde abajo" pero que aún mantienen compromisos ontológicos (en mi opinión) con formas no suficientemente clarificadas de antropocentrismo, y necesitan profundizar su articulación con una noción fuerte de relacionalidad. Por último, el pensamiento de la Tierra no se refiere tanto a la teoría ecológica sino a la convicción profunda, que se encuentra históricamente y entre tantos pueblos del mundo, de que su conexión indisoluble con la Tierra y con todo lo que existe en el universo –la unidad de todos los seres– es indispensable para su existencia y re-existencia. La siguiente es, una vez más, una declaración clarividente de esta convicción:

> Pero nosotros decimos, mientras sigamos siendo indígenas, o sea, hijos de la Tierra, que nuestra madre no es libre para la vida, que lo será cuando vuelva a ser suelo y hogar colectivo de los pueblos que la cuidan, la respetan y viven con ella y mientras no sea así tampoco somos libres sus hijos. Todos los pueblos somos esclavos junto con los animales y los seres de la vida mientras no consigamos que nuestra madre recupere su libertad.[4]

Es quizás paradójico que estas narrativas con frecuencia se enuncien en contextos de guerra y agresión contra las comunidades pero

3. Ver A. Escobar, "Desde abajo, por la izquierda, y con la Tierra: La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino-América". En: Pueblos en Camino: <http://pueblosencamino.org/?p=2213> (2016).
4. Pueblo nasa, Tejido de comunicación, ACIN, 2005: <http://www.nasaacin.org/editoriales/7987-lo-que-vamos-aprendiendo-con-la-liberaci%C3%B3n-de-uma-kiwe>.

precisamente porque lo que está en juego en estos contextos es la defensa de la vida surge con potencia la importancia de enfatizar que la liberación de la madre Tierra indica la complementariedad de lo humano y lo no-humano. Estas expresiones de las comunidades en resistencia ponen en evidencia un conocimiento que "como sabiduría ancestral no es un asunto de esencias; se construye en la posibilidad de ir ampliando significados y prácticas en el estar juntos, en un proceso de tejer colectivo" (Botero 2013:50).

Todo pensamiento de transición tiene que desarrollar esta sintonía con la Tierra como proceso de tejido colectivo; también debe prestar atención, por supuesto, a los pensamientos de la izquierda y autónomo. Hay indicios de que así sucede, como lo revelan las tendencias de los discursos y diseños de transición ya discutidos. Al final me parece que el proyecto histórico más viable para la "humanidad" en este momento es desarrollar un sentido plural de transiciones civilizatorias que contemple –cada una a su manera– la "liberación de la madre Tierra", como lo llamarían los nasa. En otras palabras, es necesario un sentido plural de transición para avanzar hacia lo "posthumano" y más allá de una visión de un mundo de un solo mundo en el que la objetividad de "lo real" sea puesta entre paréntesis para que las condiciones para el pluriverso puedan echar raíces en terrenos más firmes. De este modo la vida tendría lugar cada vez menos en el "teatro cartesiano" moderno y bajo el "hechizo galileano" de una tecnociencia no convivial.[5]

Construyendo puentes entre el diseño para las transiciones en el Norte Global y en el Sur Global

Este libro es sobre el rediseño del diseño desde dentro y desde fuera, un proyecto en el que ya están embarcados muchos pensadores del diseño, como hemos visto. Poco se sabe sobre cómo está ocurriendo este proceso en los campos de diseño en el Sur Global y en este libro

5. Kriti Sharma (2015:74) toma prestado el término "teatro cartesiano" de Alex Cleeremans. La expresión "hechizo galileano" es del teórico de la complejidad Stuart Kaufman (2008).

sólo me he ocupado de este tema indirectamente, a través de mi análisis de las narrativas de transición y del diseño autónomo. La construcción de puentes entre las visiones de diseño de transición en el Norte Global y en el Sur Global ya ha comenzado. Este objetivo está presente, por ejemplo, en el marco conceptual del teórico colombiano del diseño Alfredo Gutiérrez que vincula el sur del diseño y el diseño del sur, en el que el "sur" se erige como una frontera onto-epistémica donde podrían surgir proyectos teórico-prácticos de diseño pluriversal. En contraste con muchas prácticas de diseño en el Norte, con su orientación instrumental y comercial, esos proyectos explorarían diseños viables derivados de mundos comunales, donde cada comunidad practicaría su diseño a partir de conocimientos decoloniales locales (Gutiérrez 2015a, 2015b, 2015c). Los conocimientos y ontologías del sur actuarían como un "sistema operativo" alternativo que permitiría formas autónomas de diseño. Esta especie de "diseño anti-industrial" –o, más bien, esta forma de provincializar el diseño industrial como una posibilidad entre muchas– propone diseños para la convivialidad.

Diseños del sur también implica una rica variedad de *diseños otros* asociada con nociones que dan forma al empuje onto-político de aquellos grupos embarcados en sus propias alternativas a la modernidad hegemónica, como *buen vivir*, *ubuntu*, *swaraj* o, incluso, decrecimiento (e.g., Kothari *et al.* 2015). Gutiérrez se inspira en el principio *mitakuye oyasin* de los lakota que postula que no sólo los seres humanos somos personas sino, también, las rocas, la tierra, los ríos, las plantas, incluso las cosas;[6] a partir de ese principio postula formas de diseño del Sur basadas en una ontología de personas (no "individuos") siempre en relación. Lo que emerge es una pregunta trascendental:

> ¿Qué pasa, entonces, cuando diseñamos con diseños con otros nombres, desde ciencias que no lo son, para generar alternati-

6. También podría citar el principio que busca asegurar 'la circulación de la vida" de los grupos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta discutido por Ulloa (2011)

> vas al desarrollo en industrias que son otra cosa? Nos confrontan viejas lenguas que de nuevo escuchamos y epistemologías que piden alias. Los diseños del sur con otros nombres están ahí. Siempre estuvieron, pero quienes vivimos signados por la matriz colonial del poder, en esta era convivencial de los resurgimientos, apenas empezamos a percibirlos. Toma tiempo reconocerlos, empezar a diseñar con ellos y a dejarnos diseñar por ellos (Gutiérrez 2015b:126).

Esta escucha de los léxicos de diseño del Sur Global anima un conjunto reciente de ensayos con el título de "diseño en las fronteras" (Kalantidou y Fry, eds. 2015). El libro, expresamente concebido desde las perspectivas de la geopolítica del conocimiento del diseño y de la crítica del eurocentrismo del diseño y con plena conciencia del diseño como una fuerza global, intenta "poner al descubierto la manera como el diseño opera dentro de un orden mundial global" y afirma el papel que puede desempeñar en la creación de futuros decoloniales (Pereira y Gillet 2015:109). El libro presta atención a "la globalización del poder eurocéntrico mediante el diseño" y "al diseño de la globalización por la mente eurocéntrica" (Pereira y Gillet 2015:5) y defiende la existencia de "entendimientos contra-occidentales del diseño", ilustrando casos de prácticas lugarizadas de diseño que encarnan esos contra-discursos. En ese libro se aprende mucho de prácticas vernáculas de diseño ingeniosas (como en África) bajo otros nombres, de la aparición de la profesión del diseño en diversas partes del mundo, de las posibilidades de rediseño ontológico en el Sur Global y de la útil noción de "diseño para una fricción ontológica creativa" que reconocería "de forma explícita y reflexiva las diferencias ontológicas a través de diferentes formaciones sociales" (James 2015:93). El resultado es tanto una pluralización de la historia del diseño como el comienzo de una genealogía de sus prácticas decoloniales.[7]

7. El libro incluye un intercambio entre los editores y Walter Mignolo que vincula la teoría decolonial con las historias y los fututos del diseño.

La convergencia entre las narrativas de diseño en el Norte y en el Sur también puede ser explorada a partir de la hipótesis de que hay dos dinámicas convergentes que buscan responder a la desfuturización, la insostenibilidad y la deslocalización efectuadas por el orden mundial global: por una parte, el localismo cosmopolita de Manzini (2015:25) "capaz de generar un nuevo sentido de lugar" como una condición histórica de las comunidades. Esta dinámica tiene más eco en grupos sociales del Norte Global debido a la magnitud de su descomunalización y deslocalización, al tipo de organización social impulsado por las tecnologías digitales y al imperativo de la relocalización. El localismo cosmopolita implica una verdadera reinvención de lo comunal a través de una multiplicidad de actividades relacionadas con la alimentación, la economía, las artesanías (*crafts*) y el cuidado. Muchas de estas actividades también se pueden ver en el Sur Global. Sin embargo, y esta es la segunda dinámica, hay otras acciones en el Sur Global en las que se combinan viejas (vernáculas) y nuevas formas de diseño, produciendo variadas situaciones, desde las formas de improvisación para la supervivencia hasta el diseño autogestionado en espacios urbanos, desde economías alternativas y no capitalistas hasta el *buen vivir*. En el Sur Global también existe el caso especial de comunidades que defienden su territorio y cultura mediante la movilización política bajo la bandera de la autonomía, como las comunidades negras e indígenas que aparecen en el Capítulo 6. ¿Sería muy descabellado ver en estas dinámicas desiguales una convergencia como la que intuye Manzini (2015:26)?:

> Todas estas ideas, las actividades a que se refieren y las relaciones que generan me parecen islas hermosas de sabiduría cultural y socioeconómica aplicada. Son islas en un mar de formas insostenibles de ser y de hacer que, por desgracia, todavía es la corriente principal en el mundo. La buena noticia es que el número de estas islas está creciendo y generando un gran archipiélago. Un archipiélago que podría ser visto como la tierra seca de un continente ascendente: la expresión, ya visible, de una nueva civilización (Manzini 2015:26).

Esta convergencia, por supuesto, no está garantizada. Ni siquiera la articulación del diseño para la autonomía y del diseño para las transiciones será fácil. El diseño de transición necesita profundizar su crítica al liberalismo y su conciencia de los compromisos modernistas que aún abriga, como la creencia en el individuo, su antropocentrismo y su dependencia de procesos políticos anclados en una ontología de sujetos y objetos. Más que cualquier cosa, desde la perspectiva del Sur Global las visiones de diseño de transición del Norte necesitan pensar en términos decoloniales y de posdesarrollo, como señalé en el Capítulo 5. El diseño autónomo, los diseños otros y los diseños del Sur, por su parte, tendrán que abordar cuestiones de innovación y tecnociencia más en serio. En ese sentido tienen mucho que aprender de las visiones del Norte. Como señalara Manzini (2015:207):

> Creo que lo que indica la innovación social con su idea de un bienestar basado en la calidad de lugares y comunidades es la semilla de una nueva cultura. O, mejor, una metacultura que podría ser la plataforma para una multiplicidad de culturas [un pluriverso] la cultura de una sociedad en la que los lugares y las comunidades no sean entidades aisladas sino nodos en una variedad de redes [...] ayudando a crear un planeta resiliente donde sería posible, para nosotros y para las generaciones futuras, vivir y, ojalá, vivir bien.

La convergencia del diseño de transición, el diseño para la autonomía y los diseños otros podría llegar a ser una fuerza poderosa para contrarrestar la centenaria pero continua ocupación ontológica de la vida de las personas (comunidades, territorios, lugares) por las tecnologías no conviviales de los diseños modernos capitalistas patriarcales. Al conectarse entre ellas estas experiencias podrían extenderse como rizomas, formando topologías locales y regionales emergentes de mundos parcialmente conectados, lo que tal vez conduzca al surgimiento de continentes de vida relacional.

Algunas preguntas en abierto

Para concluir me gustaría exponer algunas de las preguntas que, seguramente, seguirán siendo tema de debate en vez de resumir o revisitar algunos de los argumentos del libro. Estas son las preguntas que quizás permiten resaltar de manera más clara lo que está en juego para el diseño de manera más apremiante, incluso para este libro. En cierta manera son preguntas que desordenan los argumentos principales del libro (quizás para que sean re-tejidos por otras/os) o que, al menos, les devuelve su carácter de hipótesis.

La pregunta por la modernidad

En primer lugar la pregunta por la modernidad. Parafraseando: es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin de la modernidad. Como señalé Ashis Nandy sugiere que las patologías de la modernidad impulsada por la ciencia ya han demostrado ser más letales que las patologías de las tradiciones. Sin embargo, no parecemos completamente dispuestos a considerar, seriamente, la recuperación creativa de las tradiciones, una tarea que aborda el "tradicionalismo crítico" de Nandy y, tal vez, la ontología política. Más allá de un puñado de tratados filosóficos en el Norte Global rara vez consideramos, seriamente, el fin de la modernidad; en realidad, la mayoría de los estudiosos reacciona fuertemente y con desdén contra esa propuesta, descalificándola como romántica o, incluso, reaccionaria. Sin embargo, está implícita (aunque rara vez se declare en voz alta) en la mayoría de los discursos de transición. Nadie menos que el venerado maestro budista Thich Nhat Hanh (2008:43, 44) ha hablado, abiertamente, sobre el tema en su crítica del consumismo: "Nuestra civilización tendrá que terminar un día. Pero tenemos un papel importante que desempeñar en la determinación de cuándo termina y con qué rapidez [...] El calentamiento global puede ser un síntoma temprano de esa muerte". Él va más allá, invitándonos a aceptar, activamente, el fin de nuestra civilización al meditar sobre este pensamiento: "Al inhalar sé que esta

civilización va a morir. Al exalar, esta civilización no puede escapar de la muerte" (Hanh 2008:55). Este es el llamado de las "campanas de la atención" de la transición: ir más allá de una civilización que ha llegado a ser tan antitética a la ontología del interser.

Hay una segunda estrategia que podemos adoptar en relación a la modernidad, similar al análisis de J. J. Gibson Graham (2006, 2014) sobre el capitalismo. Esta estrategia, como en su caso, involucraría tres pasos: primero, la deconstrucción del "moderno-centrismo" de la teoría social, es decir, la forma como confiere a la modernidad la capacidad de ocupar por completo, y "naturalmente", el campo de lo social, de tal forma que hace invisibles, o secundarias, otras formas de instituir lo social. Segundo, reconstruir nuestra comprensión de lo social postulando la existencia de formas modernas, modernas alternativas y no-modernas de existir, hacer y pensar; y, tercero, investigar cómo podemos promover, colectivamente, las formas alternativas y no-modernas (o a-modernas, si se quiere). Este último paso incluiría la pregunta de cómo nos cultivamos como sujetos que deseemos otras modernidades o no-modernidades. Debajo de la línea de agua del "iceberg" de lo social –como debajo de la línea de agua de la economía– hay muchas más prácticas sociales que no pueden ser descritas, ni siquiera analizadas, en términos de capitalismo y modernidad, como pretenden los análisis establecidos. Este proyecto teórico-político aún está por hacer.[8]

No es fácil para los modernos encarar la perspectiva de un mundo radicalmente diferente al que conocemos; la mera consideración de esta idea induce un miedo existencial que desestabiliza el ser. El diseño con orientación ontológica tiene que enfrentar esta ansiedad civilizadora de forma efectiva. Al fin y al cabo, la mayoría de los demás mundos ha tenido que convivir con el miedo, sino con la realidad, de su desaparición.

8. Debo la idea de extender el análisis de Gibson-Graham sobre capitalismo a Nicolás Sánchez, quien lo sugirió en una de las sesiones de mi seminario sobre "Antropología del diseño" en Chapel Hill en la primavera de 2016.

Estrechamente relacionada es la evaluación, siempre azarosa, de la racionalidad y la ciencia. ¿Puede la tecnociencia ser reversible o adaptable, así sea parcialmente, como mantiene, implícitamente, la mayoría de las narrativas del diseño? ¿No es este, también, un deseo ingenuo y sin fundamento? Cualquier filosofía rediseñada del diseño debe articular una crítica de la tradición racionalista y reconstruir su propio modo de racionalidad, y abrirse a la pluralidad de modos de conciencia que habita el pluriverso. Esto no significa una posición anti-ciencia; de hecho, ninguno de los autores invocados en estas páginas defiende dicha posición. Una vez más el enfoque de Nandy (1987:137) es aclaratorio: "La modernidad sabe cómo lidiar con aquellos que son anti-ciencia o anti-tecnología; no sabe qué hacer con aquellos que utilizan conceptos plurales de ciencia y tecnología", que es el caso de la mayoría de nuestros autores, de Illich y Varela a Leff y Plumwood.[9] Los activistas de los movimientos sociales que he mencionado permiten usos creativos y críticos de la modernidad dentro de las tradiciones pero insisten en hacerlo desde la perspectiva de la autonomía local, subordinando la ciencia y la tecnología al *buen vivir* y al fortalecimiento del tejido convivial de la vida. Lo mismo sucede con la articulación con los mercados y la economía: estos deben estar subordinados al *buen vivir* de acuerdo con criterios de lugarización y no al revés. Argumentar que los activistas mantienen una opinión contraria es caer en una caricatura de sus conceptos y prácticas reales.

En estos debates inevitablemente está presente la cuestión de lo "real", que invariablemente permanecerá sin resolver. La posición que he adoptado en este libro es consistente con una filosofía de relacionalidad fuerte: una epistemología y ontología sin sujetos, objetos y procesos como inherente o intrínsecamente independientes –lo que Sharma (2015) llama contingencia radical–. De hecho, so las

9. Observación hecha con relación a Gandhi, cuyo pensamiento paradójico lo condujo a afirmar que "es más civil no ser civilizado en el sentido moderno" (Maturana y Varela 1987:146).

epistemologías y ontologías dominantes las que sostienen "tanto el sentido de separación de los objetos de los sujetos como el sentido de interacción de los objetos con los sujetos" (Sharma 2015:100). Sujetos, objetos, procesos, estructuras, propiedades e identidades esenciales, etcétera, dependen de estos supuestos. Este "esencialismo popular" es más fuerte en aquellos de nosotros que seguimos viviendo en el "teatro cartesiano". Algunas tradiciones espirituales, como el budismo y el animismo, y muchas cosmologías tradicionales tienen maneras de desdibujar estos esencialismos o de mantenerlos a raya (a través de prácticas y rituales particulares pero, a menudo, a través de prácticas cotidianas de interexistir). El camino de nuestro cuerpo, mente y alma hacia una ontología relacional necesariamente desafía la noción objetivadora de lo real. Como señalara Sharma:

> A veces, cuando nos encontramos con una tela de araña puede ser difícil encontrar donde está anclada; sin embargo, la suposición es que está anclada en alguna parte; es fácil asumir que la densa red de experiencias está anclada en algún lugar –en un mundo de objetos o en un cuerpo, cerebro o alma–. A menudo creemos que las regularidades que experimentamos deben basarse en algún tipo de sustancia más allá de ellas –material, espiritual o mental–. Sin embargo, es perfectamente posible que la red exista por sí misma, que no esté atada a nada fuera de ella. De hecho, en la medida en que podemos saberlo, la red es todo lo que hay, así que no puede haber nada fuera de ella que podría servirle como amarre (2015:100-101).

Los llamados pueblos "tradicionales" no tienen ningún problema en vivir con esta certeza. Para los kogui de la Sierra Nevada de Santa Marta cada acto de vivir es un acto de tejer –uno teje la vida en el pensamiento tanto como en la tierra y, desde luego, en la resistencia; de hecho, es en el telar donde se unen los elementos del mundo–. Los kogui viven con la convicción de que su tejido es esencial para el equilibrio del universo. En la tradición fanti-ashanti del Golfo

de Benin el dios/diosa araña bisexual Anansi teje sin cesar la vida a partir de sus propios recursos materiales y cognitivos (Lozano 2015; Arocha 1999). En el continente americano sus hilos unen África y América y en el Pacífico colombiano se dice que Anansi ha creado la selva fractal y los serpenteantes estuarios con hilos que sacó de su vientre. Ella/él continúa vinculando cada recién nacido con el territorio a través de la práctica de la ombligada, que en el Pacífico llevan a cabo las parteras. Lozano (2015) piensa que Anansi es una metáfora de la supervivencia y la autosuficiencia; por esta razón, las parteras, además de ser practicantes de la re-existencia y lideresas espirituales, también son imaginaciones insurgentes. Así luchan estos mundos relacionales para perseverar como los mundos que son, incluso ante los ataques más feroces.

Quienes habitamos los mundos liberales de realidades objetivas y personas individuales claramente podemos llegar a comprender, de una manera teórica, las profundas lecciones de la relacionalidad; sin embargo, el análisis conceptual sólo nos puede conducir un trecho en el camino a una vida más relacional. Al trabajo teórico tenemos que añadir algún tipo de práctica que nos lleve a otros hábitos y modos de vivir, de inter-existir, de existir en un mundo que está hecho de cosas que son reales aunque no sean inherentemente independientes10. Saltar al terreno de la práctica nos coloca en un contexto, desde perspectivas realistas, en el que la cuestión de lo real no puede ser resuelta por completo, por lo que tendrá que seguir siendo así.

10. "Quienes creen en la contingencia preservan la realidad del mundo simplemente por su negativa a plantear un orden que sea radicalmente externo a los sujetos, una verdad que los perceptores nunca alcanzarán o una realidad de la cual los sujetos están separados para siempre" (Sharma 2015:98). Esto es consistente con la solución que ofrecen Maturana y Varela (1987:241), que ya cité en el Capítulo 3, para encontrar "una vía media: entender la regularidad del mundo que estamos experimentando en cada momento pero sin ningún punto de referencia independiente de nosotros mismos que daría certeza a nuestras descripciones y afirmaciones cognitivas".

El diseño y el tejido de la vida. ¿Diseñan las "comunidades tradicionales"? Hacia una práctica de la disoñación

Esta pregunta nos acerca a una de las cuestiones más difíciles de abordar con respecto a los enfoques no dualistas del diseño, que hasta ahora he evitado. La pregunta tiene dos caras correspondientes, aunque aparentemente desconectadas. En primer lugar, ¿es posible postular una noción no dualista del diseño que evite la ontología moderna del encuadre (*enframing*), dentro de la cual todo lo que existe lo hace como "reserva permanente" para propósitos humanos instrumentales (Heidegger 1977)?[11] En otras palabras, ¿el diseño no dualista no es una contradicción, puesto que el diseño siempre tiene que ver con proyectos humanos y con el cambio orientado por objetivos, con una analítica y una ética de siempre lograr algo mejor, proveniente de la ideología ineluctable de lo *novum*, es decir, del desarrollo, el progreso y lo novedoso? Más aún, ¿por qué utilizar la palabra "diseño", especialmente en contextos no-modernos o amodernos? Esto me lleva al segundo lado de la crítica a la noción de diseño no dualista o, incluso, a la aplicación de este concepto a las luchas por la autonomía. Esta preocupación surge en el contexto del trabajo con comunidades y colectivos que luchan, precisamente, para preservar su autonomía y vivir relacionalmente, manteniendo a raya las nociones dualistas y las tecnologías instrumentalizadoras. ¿No tendría más sentido declarar a estas comunidades como "territorios libres de diseño"? Después de todo, ¿no es su utopía la de preservar intacta su capacidad para vivir fuera de, o más allá del, diseño destructivo efectuado por la modernidad capitalista?[12]

11. Agradezco a Enrique Leff por ayudarme a articular esta pregunta en una conversación que sostuvimos en Ciudad de México el 20 de noviembre de 2015.
12. Discutimos este asunto con un grupo de diez estudiantes de doctorado en un seminario de una semana sobre antropología del diseño en la Universidad del Cauca, en Popayán, en octubre de 2015. Agradezco a los participantes en el seminario por sus ideas sobre diseño, particularmente a Alfayma Sánchez, quien planteó este tema con gran perspicacia. También agradezco a Enrique Leff y a Gustavo Esteva nuestras conversaciones al respecto (Ciudad de México, noviembre del 2015). La posición adoptada aquí es, por supuesto, la mía.

La noción de lo que podríamos llamar comunidades sin diseño fue presentada, indirectamente, por Maturana y Verden-Zöller (2008:126):

> Nuestros ancestros en culturas no patriarcales vivieron en una interconectividad sistémica y dinámica en un cosmos del cual eran conscientes y que podían integrar. A medida que vivían en su interconexión cósmica la vivían en una forma de pensar sistémica de coherencias multidimensionales que sabían cómo evocar pero que no podían describir en detalle. Dentro de esta forma de vivir ellos no estaban interesados en controlar los diversos aspectos de su existencia. *Simplemente los vivían* y lo hacían a través de la conservación de prácticas que conservaban y realizaban su participación armónica en la dinámica cósmica de su diario vivir en la comunidad humana a la cual pertenecían (mis cursivas).

Este concepto resuena con ciertas nociones en la etnología amazónica y por parte de conocedores indígenas amazónicos que apuntan a la existencia de un complejo conocimiento chamánico de toda la cuenca amazónica que los diversos grupos de esta región mantiene, a pesar de las diferencias de ubicación y lenguaje, desde Colombia y Perú al Brasil. Este conocimiento está anclado en una interrelación estrecha entre los niveles del pensamiento y de la práctica. Las prácticas –relacionadas con los espacios comunales, los mundos de los animales y las plantas, el agua, los cultivos y los alimentos, la pesca y la caza, la sanación, etcétera, es decir, un conjunto– simplemente enactúan lo que existe en el pensamiento (esto es aquello de que "simplemente los viven", en la cita anterior, pero de acuerdo a un conocimiento sistémico del mundo). Más aun, había un acuerdo entre los grupos con respecto a lo que era la vida y cómo vivirla y sobre cómo manejar los territorios. Existía (y, hasta cierto punto, aún existe) un conocimiento vivido a partir del cual se construían los mundos. Como algunos diseñadores podrían argumentar existía (o existe) un diseño en estas prácticas-conoci-

miento (pensemos, de nuevo, en las malocas, por ejemplo), aunque sin un concepto explícito de diseño. Gran parte de esta capacidad para construir mundos ha sido minada, significativamente, por el colonialismo, la evangelización y el desarrollo y continua hoy con mayor intensidad con el extractivismo.[13]

Mi argumento es que las condiciones para una existencia relacional espontánea solamente ocurren parcialmente en el momento actual, así que "existir por fuera del diseño" es una posibilidad ya históricamente inviable, al menos por el momento. Dicho de otro modo, aunque puede decirse que muchas comunidades viven su vida de acuerdo a un conocimiento relacional implícito (similar al saber-cómo ético de Varela) también es cierto que, cada vez más, se ven abocadas a practicar tanto las formas de reflexividad encarnadas como formas de conocimiento objetivante y distanciado sobre su condición histórica, a veces, incluso, como una cuestión de pura supervivencia. Cómo diseñar sin instrumentalizar las relaciones (especialmente sin empujarlas más y más hacia un modo jerárquico y de control patriarcal, objetivador e individualizador) se vuelve una pregunta crucial. Para esta pregunta Gatt e Ingold (2013) ofrecen una noción no teleológica y abierta del diseño capaz de guiar procesos colectivos sin puntos fijos de llegada, caminos sin objetivos rígidos, tejidos en lugar de diagramas para la acción, planes de vida en lugar de planes convencionales. Los marcos de diseño de transición, el diseño para la innovación social, el diseño autónomo y los diseños otros apuntan en esta dirección, incluso si con frecuencia se quedan cortos en la tarea, ya sea por las exigencias

13. Estas breves anotaciones sobre los conocimientos y mundos amazónicos las desarrollé con base a presentaciones y discusiones con don Abel Rodríguez, mayor y botánico de la nación *nonuya* del Vaupés, y con sus colaboradores, los antropólogos Carlos Rodríguez y María Clara van der Hammen de Tropenbos Internacional (http://www.tropenbos.org/country_programmes/colombia). Estas conversaciones también incluyeron al diseñador y artista visual Fernando Arias, del grupo "More art, more action" (http://www.masartemasaccion.org/) y a la antropóloga Astrid Ulloa. Conversaciones en La Universidad de Duke y en Chapel Hill, marzo 31-abril 1, 2016. Véase van der Hammen (1992).

de la estrategia, la falta de claridad sobre lo que está en juego o las presiones organizativas.

Dicho esto, pienso que la pregunta de si las comunidades indígenas y lugarizadas diseñan deberá permanecer en abierto. A partir de esta discusión, sin embargo, podemos rearticular la pregunta de tal manera que aplique a otros grupos sociales: ¿cómo hacemos tejidos eficaces y entramados de mundos mutuamente potenciadores ante la catástrofe producida en el planeta por el actual orden capitalista global de un mundo hecho de un solo mundo? En los territorios del planeta, incluyendo las ciudades, es donde nosotros, los seres humanos y no humanos, seguimos tejiendo la vida juntos. *El diseño puede convertirse en una invitación abierta para todas nosotras y nosotros para que nos volvamos tejedores conscientes y efectivos de la urdimbre de la vida*. Para ello el diseño necesita contribuir a atenuar nuestra compulsión a pensar y actuar como individuos modernos –a crear condiciones que interrumpan nuestra "auto-alquimización" basada en nociones de auto-mejoría intercambiándola por una ética de la inter-existencia autónoma, aunque sin negar nuestra capacidad para operar en mundos modernos al mismo tiempo. Esto implica diseños que favorezcan la reconstrucción convivial más allá de las culturas expertas, que promuevan "instrumentalizaciones sanadoras y empoderadoras" para un comportamiento responsable frente a los entramados de mundos en los cuales participamos (Bennett 2010:12, 36).

La noción de Gatt e Ingold de una "antropología por medio del diseño" que se ve a sí misma como parte del proceso de vivir en el mundo es útil para aclarar este último punto. Según esta perspectiva los diseñadores seguirían "los modos de ser del mundo a medida que estos ocurren". Esta noción favorece la improvisación en lugar de la innovación y argumenta a favor de un tipo de flexibilidad que...

> no sólo radica en encontrar los modos de devenir del mundo –la forma como quiere fluir– sino, también, en flexionarlo hacia un propósito cambiante. No es, pues, sólo cuestión de ir con la corriente, ya que uno puede darle dirección. El dise-

ño para la vida involucra dar dirección en lugar de especificar puntos de llegada. Es en este sentido que también implica previsión [futurización]" (Gatt e Ingold 2013:145).

Para los oídos realistas esto suena a utopía fenomenológica, tal vez un sinsentido, más aún si asistimos a la conclusión de esta noción: "*El diseño, en este sentido, no transforma el mundo; es, más bien, parte del mundo que se transforma a sí mismo*" (Gatt e Ingold 2013:146; mis cursivas).

Retornemos una última vez a Maturana y Verden-Zöller para aclarar un poco más este punto. Para estos autores, las culturas son redes cerradas de conversaciones que definen una manera de convivir como una red de coordinaciones de acciones y emociones particular. El vivir es "un fluir relacional e interaccional que entrelaza las coordinaciones de coordinaciones conductuales consensuales del lenguajear con el emocionar" propio de una cultura (193: 127). A esto lo llaman 'conversaciones'. Es esto quizás otra forma de pensar en lo que es el 'diseño' sin tener que invocar este concepto? Siguiendo esta idea, no hablaríamos de diseño sino de conversaciones para la coordinación del accionar y el emocionar ("coordinaciones de coordinaciones conductuales.....") y el espacio relacional generado por lo comunal sería el espacio por excelencia para ello, llamémoslo conversaciones para la acción (Winnograd y Flores), diseño, o simplemente conversaciones para el vivir y en el vivir comunal.

Quizás todas las comunidades actuales tengan que mantener un equilibrio entre vivir de acuerdo con sus normas tradicionales, por una lado, y dar dirección a su vida colectiva de formas más explicitas, por el otro, aunque siempre renovando su voluntad de ser comunales; la cuestión es cómo lograr este balance desde una cultura de la relacionalidad y de la biología del amor y trabajando a nivel del emocionar colectivo que es la base de la vida social de todo grupo, evitando caer en las categorías establecidas y la idea meramente utilitaria de "soluciones preferidas". Tal vez esto es lo que se entiende por

disoñar[14] (poblar el diseño de sueños, soñar para crear), un concepto utilizado por algunos grupos en Colombia para señalar una práctica que es diferente de, y mucho más allá que, "salvar el planeta" y ayudar a los pobres del mundo.

De regreso al pluriverso y a la ontología política

¿Tienen un futuro con futuros el concepto del pluriverso y el campo de la ontología política o se convertirán en un proyecto académico más, interesante pero desfuturizante con respecto a la realización de mundos, conocimientos y vidas de otra manera? La respuesta dependerá de la medida en que las nociones del pluriverso y la ontología política puedan sostener su esfuerzo por separarse de la episteme moderna, tal vez no del todo pero sí significativamente. Planteé esta pregunta, sumariamente, en el debate sobre la política del giro ontológico en el Capítulo 2. Me gustaría ofrecer algunas observaciones adicionales desde las perspectivas de cómo los mundos se relacionan entre sí y desde los límites del conocimiento moderno para entender lo que hace que lo moderno y lo no moderno sean diferentes pero no del todo separados, parcialmente conectados pero, también, fundamentalmente divergentes.

El concepto de conexión parcial es útil para entender cómo los mundos se forman e, incluso, abarcan mutuamente mientras siguen

14. Disoñar está compuesto de dos palabras, diseñar y soñar; el propósito es unir esas dos actividades que, usualmente, están separadas, formular nuevas utopías y proponer soluciones creativas para los problemas de la vida. El concepto empezó a ser usado en Cali por el poeta, activista cultura y diseñador León Octavio a mediados de la década de 1980 (conversación con Cristina Ríos, Chapel Hill, abril de 2016). De acuerdo con Adolfo Albán, de la Universidad del Cauca, el concepto ha sido usado por grupos en el Cauca desde finales de la década de 1980 (conversación en Popayán en octubre de 2015). Ahora es usado por algunos grupos en varios países de América Latina y hay un "Encuentro internacional de disoñadores" y encuentros de "disoñadores para el *buen vivir*". Todos los años se reúnen en Manizales, Colombia, activistas campesinos e intelectuales para un encuentro llamado "Ecovida" con el propósito de disoñar el territorio y la defensa de la vida. Véanse las *Memorias del encuentro de disoñadores del futuro*, celebrado en Colombia en 1996 (Asociación para el Desarrollo Campesino 1996).

siendo distintos (de la Cadena 2015:33). Proporciona un medio conceptual para entender la complejidad ontológica de los mundos "realmente existentes", es decir, parcialmente conectados, para entender cómo los mundos pueden compenetrarse y ser radicalmente diferentes al mismo tiempo. Para empezar es necesario hacer hincapié en que la diferencia radical no es algo que "los pueblos indígenas tienen" (de la Cadena 2015:275) sino que designa una existencia relacional bajo condiciones de conexión parcial, en las que cada mundo es más que un mundo (no completo ni total por sí mismo) pero menos que muchos (es decir, no se trata de una colección de mundos interactuantes separados); en pocas palabras, todos los mundos están dentro del pluriverso.[15] La pregunta sigue siendo, sin embargo, cómo hacer explícita la política onto-epistémica de la traducción que ocurre entren mundos bajo condiciones de conexión parcial que son, al mismo tiempo, relaciones asimétricas.[16]

Una manera de pensar esta diferencia, como Marisol de la Cadena muestra con lucidez en su reciente etnografía de múltiples "mundos andinos" interactuantes, es en términos del "exceso" ontológico que continúan exhibiendo los mundos subalternos en relación con los mundos dominantes. Con frecuencia los mundos indígenas en los Andes, por ejemplo, no se rigen por la división entre humanos y no humanos (o no solamente), incluso si esa división está presente en muchas de sus prácticas. ¿Cómo entender mundos que viven, parcialmente, fuera de la separación entre naturaleza y humanidad pero que viven con ella, la ignoran, la utilizan de manera estratégica y la rechazan, todo al mismo tiempo? Una actitud pluriversal en la relación con los grupos indígenas que defienden a las montañas o a los lagos sobre la base de que son seres sensibles o entes sagrados

15. El pluriverso, podría decirse, es fractal, o dotado con auto-similitud: donde quiera que se mire, y a cualquier "escala", se encontrarán configuraciones, urdimbres, ensamblajes similares (aunque no idénticos)... es decir, el pluriverso.
16. Se trata de controlar la equivocación (un concepto propuesto por Eduardo Viveiros de Castro), condición que aparece cuando uno es consciente de lo que se puede perder en la traducción porque los mundos en cuestión sólo comparten parcialmente sus categorías o no lo hacen (véase de la Cadena 2015:116).

permitiría que las montañas y los lagos fueran lo que son, no meras "cosas"; es decir, suspendería el acto de traducirlos en "creencias", que es la única manera como pueden ser entendidos desde la perspectiva de una ontología de objetos intrínsecamente existentes. Tener claridad sobre estos temas de conexión parcial y traducción es esencial en las actividades de diseño en contextos pluriversales.

Una pregunta oportuna para todos los mundos que ya no quieren acatar las reglas del mundo único globalizado es cómo relacionarse con los mundos dominantes que no desean relacionarse y que no alcanzan a entender el ser relacional debido a su política del conocimiento y de lo real. Para iniciar el desarrollo de herramientas en este sentido es crucial ir más allá de la ontología dominante de la política con su partición de la realidad en sujetos y objetos separados y desconectados; esto implica reconocer que los mundos están conectados pero que también divergen –de hecho, esa divergencia, y no sólo la "homogeneización", es un signo de nuestro tiempo. Más aún, los mundos subalternos necesitan divergir para vivir en conexión parcial con los mundos dominantes. Una política decolonial permitiría que esta divergencia se llevara a cabo "sin otra garantía que la ausencia de identidad ontológica" (de la Cadena 2015:281). ¿Es esto suficiente para continuar en este viaje hacia lo no-dual, al menos para aquellos de nosotros que habitamos mundos dominantes y que, sin embargo, estamos comprometidos con una ética que contribuya a crear condiciones más propicias para los mundos relacionales? ¿Son estas ideas suficientes para diseñar-luchar en conjunto con los mundos de los pueblos-territorio discutidos en el Capítulo 6? ¿Con las comunidades en el Norte Global que también quieren embarcarse en su propio camino de transición hacia el pluriverso? ¿Cómo nos dejamos afectar por estos mundos? ¿Cómo podemos "alterar la forma de construir el mundo a través de la cual el mundo, tal como lo conocemos, se hace constantemente homogéneo" (de la Cadena 2015:282)? Esto requeriría construir sobre esa fuerza, dentro de cada mundo, que supera y desafía la capacidad del mundo globalizado para realizarse. La siguiente cita de Blaser sirve para cerrar esta pregunta por el momento:

> La ontología política no está destinada a ser un proyecto pedagógico para iluminar una realidad que la teorización deficiente no puede captar ni un proyecto proselitista para mostrar el virtuosismo de otros diseños, no modernos, para la buena vida. Esas lecturas confundirían un intento por crear un espacio para escuchar con atención lo que otras formulaciones proponen con un intento por rescatarlas y promoverlas, como si supiéramos de qué tratan. La ontología política está más cerca del pragmatismo duro que del deseo liberal por entender a todo el mundo; la *pax* moderna ya no se sostiene (si es que realmente lo hizo alguna vez) y la dominación sin hegemonía es una propuesta costosa cuando las diferencias ontológicas se vuelven políticamente activas (2013:559).

La ontología política, por lo tanto, no es un método nuevo para otra pretensión realista sobre la naturaleza de lo real; de hecho, los mundos que he descrito en este libro no son ontologías "realmente existentes" en el sentido positivista de la palabra sino una manera de poner en primer plano la diversidad de formas de concebir lo que existe con el fin de hacer palpable la pretensión de múltiples ontologías o mundos. La ontología política es, en cierto modo, un campo "fundacional sin fundamento" (Blaser 2013:551) con una sensibilidad política particular, una proposición ética y teórico-política abierta, en lugar de una pretensión inflexible sobre lo real –no se propone a nombre de una "mejor teoría", la afirmación más común en el ámbito académico, además de aquella que habla de una "mejor comprensión de lo real". La ontología política es una forma de contar relatos de manera diferente, de tal forma que, tal vez, puedan abrirse espacios para la realización de las múltiples ontologías que componen el pluriverso.

A medida que continúan expandiéndose la escala y el ritmo de destrucción a través de las operaciones de extracción masivas necesarias para mantener en funcionamiento el sistema industrial capitalista estos temas adquieren un significado sin precedentes. Los conflictos ambientales son, a menudo, conflictos ontológicos; la modernidad

capitalista patriarcal implica la ocupación de los territorios existenciales de los seres humanos y no humanos; las luchas de la gente son, pues, luchas ontológicas. De ahí la importancia de colocar el diseño dentro de esta ontológicas política, incluyendo la negociación de lo que se considera como político y como real.

¿Diseño con o sin futuros?

El diseño, como se dice con frecuencia, tiene que ver con los "futuros preferidos". Pero ¿no es la noción de futuro, y de lo futural, inevitablemente moderna? No tenemos necesidad de repasar la idea de que existen temporalidades múltiples entre grupos sociales para los cuales la noción de tiempo lineal y cumulativo no tiene sentido cultural o para los cuales la vida y la muerte están tan entrelazadas que no marcan comienzo ni final. Más aún, ¿no está la noción de futuro con frecuencia prejuiciada en contra del Sur Global, por ejemplo en las representaciones de los efectos del cambio climático, en las cuales se puede detectar una verdadera "distribución desigual de futuros apocalípticos"? ¿Por qué apelar, entonces, a esta noción?[17] Veamos si podemos ganar en claridad sobre esta noción que ha permanecido sin problematizar hasta ahora.

En la introducción insinué la idea de la bifurcación que tiene lugar cuando se considera la cuestión de los futuros "posthumanos". Esta es, quizás, la pregunta abierta por excelencia, sin importar la certeza con la que los defensores del segundo camino mantienen sus puntos de vista. Llamaré a estos dos caminos "regreso a la Tierra" y "lo humano más allá de la biología".[18] En el primer caso me refiero –junto con los sabedores, activistas e intelectuales de las comunida-

17. Idea propuesta por Saydia Kamal, antropóloga de Bangladesh, comentando el hecho de que las representaciones de su país en la literatura sobre cambio climático la presentan como caso típico de la afectación, legitimando todo tipo de intervenciones en aras de la "mitigación" y la "adaptación".
18. Hago un juego de palabras con el subtítulo del libro de Kurzweil (2006) *The singularity is near. When humans transcend biology* [*La singularidad está cerca. Cuando los humanos trascienden la biología*].

des territorializadas; los sabios de un "Occidente alternativo", como Boff, Berry y Goodwin; y las pensadoras ecológicas y feministas, como Plumwood, Leff y von Werlhof– a algo más que simplemente "un vivir ambientalmente correcto". Este retorno a la Tierra apunta a un transitar acorde con la visión sobre relacionalidad, de la que este libro es una pequeña parte. Más importante aún, implica desarrollar una capacidad genuina de vivir con las profundas ramificaciones del principio, aparentemente simple, de la interdependencia radical. Aquí podemos volver a otra noción que presenté en la introducción, la biología del amor:[19]

> La biología del amor, la manera de vivir con los otros [humanos y no humanos] en las prácticas o comportamientos a través de los cuales el otro/a surge como otro/a legitimo en coexistencia con uno mismo, y en la que nosotros, los seres humanos, asumimos la responsabilidad total de nuestras emociones y de nuestros hechos racionales, no es una coexistencia en la apropiación, el control o el mando (Maturana y Verden-Zoller 2008:118).

Vivir con la Tierra dentro de la biología del amor implica un modo de existencia en el que las relaciones de cuidado y respeto mutuo se realizan de forma espontánea –un modo de vida que involucra toda nuestra vida y que sólo puede tener lugar dentro de lo que he llamado lo comunal. Significa cultivar la biología del amor no sólo teóricamente sino viviéndola de forma autónoma. Significa ser activamente consciente de cómo el

> [...] patriarcado interfiere con la biología del amor a través de la desconfianza y el control, a través de la manipulación y la

19. Recordemos que para Maturana y Verden-Zöller (2008) la biología del amor no es un precepto moral sino una manera de nombrar las "dinámicas estructurales" biológicas de interdependencia que descubrieron en el fundamento de toda vida; puede llamarse "cuidado", si se prefiere.

> apropiación, a través de la dominación y la sumisión, alejando a los humanos del ámbito de la colaboración y el respeto mutuo y llevándolos hacia el dominio de las alianzas políticas, la manipulación mutua y el abuso mutuo (Maturana y Verden-Zoller 2008:119).

Podemos reconocer esta descripción del patriarcado, ¿verdad? "*Y a medida que la biología del amor es interferida nuestra vida social llega a su fin*" (Maturana y Verden-Zoller 2008:119; cursivas en el original). Esto se debe a que la biología del amor es el principio de toda sociabilidad exitosa que reconozca la interdependencia.

Veamos ahora el segundo escenario, el que tiene más probabilidad de triunfar. Este es el escenario de la superación y trascendencia total del tejido orgánico de la vida ideado por los tecno-patriarcas del momento. Este escenario requiere la legitimación y recreación constante de la ontología de la separación. No tendría tanta fuerza en la imaginación popular si no fuera porque sus pivotes –el individuo, los mercados, el conocimiento experto– desfilaran cada noche durante horas y horas en CNN y otros canales parecidos *como si realmente representaran los fundamentos de la vida humana*. Sea como fuere, la imaginación tecnológica es potente, más aún cuando se centra en la fantasía alquímica a ultranza de un mundo sin naturaleza. Toda la panoplia de tecnologías biológicas, materiales y digitales se pone al servicio de este imaginario. Claro, los cuerpos de los animales y las plantas pueden tolerar un alto nivel de manipulación si se respetan determinadas funciones celulares fundamentales en ellos, de manera que estos desarrollos pueden ser vistos justificadamente como factibles. El corolario de esta posibilidad, sin embargo, sacude todas nuestras creencias. Pero surge una pregunta ineludible: "al hacer todo esto, ¿el sentido de lo humano será conservado o perdido"? (Maturana y Verden-Zöller 2008:116). Como estos autores mantienen:

> La aceptación de la legitimidad de la manipulación de la biosfera, en general, y de la vida humana, en particular, se convierte en norma al servicio de la tecnología a través de la ceguera del pensamiento no sistémico [no relacional]. ¿Importa? Si la tecnología se convierte en la característica más fundamental y central de los esfuerzos humanos entonces ciertamente no importa que en la expansión y complicación tecnológica de las actividades humanas el estado de ser de los humanos como *Homo sapiens-amans* se pierda para ser reemplazado por la conservación de un nuevo ser, como el *Homo sapiens-agressans* o el *Homo sapiens-arrogans*, por ejemplo. La conservación de alguna nueva identidad del *Homo sapiens* cambiará el curso de la historia y el estado de ser de los humano como *Homo sapiens-amans* desaparecerá o permanecerá oculto en algunos focos distantes de vida primitiva [...] Pero si la humanidad amorosa sigue siendo importante y valiosa para nosotros como seres humanos entonces la tecnología no podrá determinar la vida humana y la biología de la intimidad [interconexión] no se perderá o destruirá sino que será conservada (2008:119).

Con este imaginario enfrentamos, sin duda, el surgimiento de un posthumano muy diferente de lo previsto por la teoría social posthumanista. La especie humana no desaparecería, como muchos ambientalistas temen (con razón), pero mutaría en otro tipo de ser. La apuesta es clara. ¿Cómo puede el diseño con orientación ontológica enfrentar los dilemas de la vida "más allá de la biología"? ¿Serán capaces los diseñadores de resistirse a la seducción de este potente imaginario? Porque los tecno-mundos creados por estas imaginaciones también están culturalmente cargados con la promesa de crecimiento ilimitado, novedad incesante e inmenso poder, aventura y riqueza (como si estos fueron los criterios definitivos de una buena vida), aunque a costa de alienarnos, cada vez más, de nuestra participación en la vida de la Tierra. ¿Serán capaces los diseñadores de contribuir a disuadir a públicos poco reflexivos

para que no sucumban a las realidades virtuales que ofrecen las actuales imaginaciones patriarcales y capitalistas?[20]

¿Es la cuestión fundamental del diseño hoy en día, de este modo, la de los imaginarios de futuro, aun concebidos dentro de éticas decoloniales? Una cosa es cierta: a pesar de que el diseño ha mantenido cierta orientación utópica (White 2015) la práctica del diseño en este momento tiene una tendencia fuerte a "abdicar del futuro", frente a lo cual tendría sentido que los diseñadores para la transición "renueven su insistencia en que el diseño se haga responsable de los futuros que materializa" (Tonkinwise 2015:88). Escuchemos a Fry por última vez para llegar a algunas conclusiones sobre este tema:

> El proyecto del Sostenimiento es un proyecto de inscripción histórica. Aunque es un proyecto intelectual y práctico de futurización también es un proyecto de creación, de mundificación de una nueva formación histórica [...] El Sostenimiento solo se podrá realizar si tiene una agenda que involucre un rompimiento con el *telos* de las antiguas prácticas de construir mundos (2015b: 63).

Esta noción de futuralidad va a contrapelo de la idea de futuro de la modernidad capitalista patriarcal. ¿Será suficiente para contrarrestar las tendencias imperialistas de los imaginarios convencionales de futuro? Una noción de este tipo quizás sea necesaria para contrarrestar el tremendo efecto desfuturizante de mundos efectuado a

20. Podremos siquiera discernir la diferencia entre los dos escenarios posthumanos? "*El infierno de los vivos no es algo que será; hay uno, es aquel que existe ya aquí, el infierno que habitamos todos los días, que formamos estando juntos. Dos maneras hay de no sufrirlo. La primera es fácil para muchos: aceptar el infierno y volverse parte de él hasta el punto de no verlo más. La segunda es peligrosa y exige atención y aprendizaje continuos: 69 buscar y saber reconocer quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacerlo durar, y darle espacio*" (Italo Calvino, *Ciudades invisibles*, p. 146). O escuchemos esta otra expresión de la misma idea, para hacer un último tributo musical: "¿En realidad crees que puedes discernir entre cielo e infierno, entre los más azules cielos y el dolor? ¿Puedes diferenciar entre un hermoso campo verde y el frio acero de un riel? ¿Una sonrisa de un velo? ¿Puedes decir?" (Pink Floyd, *Wish you were here*, 1975).

través de los dos últimos siglos por las instrumentaciones múltiples del proyecto de la Ilustración. Pasar de lo histórico (una comprensión renovada de nuestras ontologías y sistemas sociales existentes) a lo futural podría proporcionar algunas aperturas para enfrentar la cuestión de futuros genuinamente abiertos.

Muchas personas, ciertamente muchos ambientalistas, sienten una profunda tristeza frente la devastación de la vida: ¿cómo aceptar una vida sin la anaconda, o el jaguar, o tantas aves, o milenarios árboles, paisajes, ríos y lagunas, picos nevados, o hasta pequeñísimos seres vivos que pasan desapercibidos casi por completo? ¿Cómo re/construir la "Casa de la Vida" (el Ecozoico) para evitar tales futuros? ¿Cómo restaurarle su belleza y armonía al mundo, que hemos acabado en aras de la eficiencia, la funcionalidad, y la comodidad del progreso y de la vida urbana? No queda duda de que la belleza –que para algunas teóricos es al menos pieza importante de la vida y de la evolución, si no su fundamento Goodwin 2007; Lubarski 2014)– ha sido otra de las víctimas del llamado antropoceno, que el destierro sistemático de la belleza de la vida moderna es una de sus dimensiones más importantes. Estas son preguntas relevantes para el diseño.

Debemos tener algo claro, sin embargo: el antropoceno no comienza con el capitalismo y la modernidad (así que hablar de "capitaloceno" no es suficiente), viene de mucho antes. Aunque quizás no sea apropiado o necesario hablar de un "patriarcoceno", si es importante reconocer que es en esta larga historia donde se empieza a romper sistemática y despiadadamente la relacionalidad de la vida, fuente de las actuales crisis.

¿Qué ocurre con la universidad?

Una última pregunta: ¿puede la universidad jugar un papel constructivo en relación con el diseño autónomo y para la transición? ¿Acaso no está irremediablemente inmersa en el proyecto de la Ilustración, con sus indelebles rasgos de antropocentrismo, liberalismo y capitalismo? Para ponerlo en términos de la ontología política, ¿no es la

universidad una de las fuerzas más eficaces de ocupación ontológica de las vida y de los territorios de la gente, junto con el Estado, la economía, la policía y los ejércitos? ¿Será capaz la academia de superar la cultura de la profesionalización del conocimiento experto tan desacreditada por Illich, de tal forma que pueda apoyar miradas conviviales? ¿Lograrán los diseñadores y aquellos dedicados a la recomunalización de la vida "escapar de la educación" de tal forma que puedan diseñar "desde las culturas de base" (Prakash y Esteva 2008) para las cuales la educación convencional no puede sino devaluar sus conocimientos y vidas? Hay, sin duda, muchas respuestas a estas preguntas, desde renunciar a la universidad como espacio para la afirmación de la vida hasta luchar por su pluralización epistémica, especialmente frente a la incesante presión para que la universidad adopte cada vez más modelos corporativos al servicio del mundo globalizado.

La provocación lanzada por Anne-Marie Willis (2015) en relación con el diseño de transición puede ser útil para abordar estas preguntas. Para esta teórica "el diseño de transición es reformista, no revolucionario [...] No recoge la profundidad del cambio necesario para el salto social hacia el sostenimiento". Por eso manifiesta su escepticismo frente a los programas de posgrado en diseño para la transición. "Hay un problema serio con etiquetar y mercadear un programa radical de posgrado que, si se toma serio, buscaría desmantelar el sistema" (Willis 2015: 70). La razón se encuentra en la intensa mercantilización e instrumentalización de la educación superior. Los programas de diseño para la transición deben estar permeados de un sentido político más trasgresor a través de cursos apropiados (por ejemplo, que incluyan teorías críticas del poder y de la modernidad), además de una crítica de la profesión del diseño. Se trataría de inventar prácticas de contra-diseño que puedan mantener un compromiso duradero con proyectos de vida politizados. ¿Podrá la educación del diseño cumplir esta misión? Los conocimientos académicos, fundados bajo el imperativo firme de la separación del mundo natural, parecieran ser completamente incompetentes para proveernos con los conocimientos en sintonía con la Tierra necesarios para que los

humanos funcionemos acoplados con ella. Tampoco parecen ser capaces de acoger los conocimientos lugarizados y vernáculos de las culturas que se rehúsan a rendirse al mundo globalizado, manteniendo su sabiduría del habitar y de enraizar sus mundos.

Hacer la pregunta por el papel de la academia en las nuevas visiones del diseño lleva de nuevo, por supuesto, a plantear la desjerarquización y deselitización del conocimiento, es decir, a la descolonización epistémica como elemento integral de estas visiones. Estos procesos, como indican algunas tendencias en la investigación militante, invitan a pensar críticamente sobre "qué conceptos nos mueven y como movemos los conceptos y teorías que se presuponen en la decisiones que nos afectan en el día a día" (Botero 2013: 44). Dentro de esta propuesta, bien llamada "investigación desde la acción colectiva" (IAC), "las comunidades hacen parte de la producción del conocimiento como investigadoras y los investigadores e investigadoras hacen parte de las acciones colectivas [de transformación social]" (44).[21]

Esta reflexión da pie para plantearme una vez más la ubicación de la presente obra. ¿No es este libro igualmente parte de la academia a ser descolonizada? Sin suda lo es, en su lenguaje y en su construcción. ¿Es al mismo tiempo parte del proceso de descolonización? Quizás, pero esto dependerá de las dinámicas descolonizadoras de discurso y prácticas concretas en que logre participar. Una cosa debe quedar clara: el libro no es una propuesta más, no importa qué tan bien intencionada, para enseñarle a otros, especialmente a las comunidades luchando por su autonomía, cómo hacer sus cosas. Ellas lo saben mejor que nadie. En este sentido, el libro no es 'evangelizador' ni 'desarrollista'. He presentado estas ideas

21. La IAC surge de una concepción de "teoría social en movimiento" definida como aquella que "parte de las comunidades en procesos de resistencias cotidianas que más allá de comprender desde el punto de vista del investigador o investigadora plasma obras con y desde el lugar de enunciación de las comunidades plurales que tejen sentidos colectivos desde la diversidad; aquellas que proponen un lugar de contra-poder frente a las teorías homogéneas en su modelación del mundo como progreso, civilidad y desarrollo" (Botero 2013:30). Esta es una concepción diferente de lo que constituye teoría y de su utilización.

como una hipótesis respetuosa de trabajo, si se quiere, quizás más pertinente para los que vivimos la mayor parte de nuestras vidas en los espacios más profundamente marcados por las categorías de una modernidad individualizante y objetivante de la cual nos esforzamos por librarnos, con resultados muy parciales. Las ideas aquí presentadas, en el espíritu de los estudios culturales, están también marcadas por lecturas situadas de la coyuntura actual; es una lectura histórica, sin embargo, y por tanto que atañe a muchas personas y colectivos, si bien no a todos.

Volviendo sobre lo que está en juego

En el otro extremo de la tecno-imaginación de los adalides de la tecnología más allá de la biología encontramos la visión de "la gran transformación" del biólogo y teórico de la complejidad Brian Goodwin:

> Soy optimista de que podemos pasar por la transición como una expresión de la emergencia continuamente creativa de la forma orgánica que es la esencia del proceso de la vida en el que participamos. Como la oruga que se envuelve en sus bandas como pañales de seda antes de su metamorfosis en mariposa nos hemos envuelto en una enmarañada madeja de la que sólo podremos emerger al pasar por una transformación dramática similar. En el mundo de los insectos esta transformación se produce como el resultado de una auto-digestión, un fundirse total (*meltdown*) de la oruga en la que sólo permanecen intactos unos pocos focos de tejido vivo, los discos imaginales. Es a partir de ellos que emergen piernas, alas, antenas, segmentos corporales y otras estructuras de la forma adulta como un ser transformado e integrado, la mariposa. Sólo podemos especular qué pueden significar las correspondencias culturales de esta metáfora (2007:177).

Para algunos pueblos indígenas en América Latina esta gran transformación no es otra que el *pachakuti*: un trastocamiento significativo de la normalidad de las cosas, no como resultado de un acto o acuerdo súbito o de una gran síntesis de conocimientos sino de un esfuerzo persistente, aunque discontinuo, por desestabilizar y alterar el orden establecido para lograr formas de convivir bajo otros principios. El *pachakuti*, o las grandes ciclos del calendario maya, es un concepto de pueblos estrictamente contemporáneos, es decir, aquellos para quienes "no hay 'post' ni 'pre' en una visión de la historia que no es lineal ni teleológica, que se mueve en ciclos y espirales, que marca un rumbo sin dejar de volver al mismo punto" (Rivera Cusicanqui 2014:57; Gutiérrez 2008). Como bien lo saben estos pueblos el *pachakuti* "evoca una inversión del tiempo histórico, la insurgencia de un pasado y un futuro que puede culminar en catástrofe o renovación [...] Lo que se vive es un cambio en la conciencia, en las identidades y formas de conocer, en los modos de concebir la política" (Rivera 2014:6) y, podría afirmar, el diseño. Parece atrevido aplicar este concepto a las transiciones a las cuales todos los humanos nos vemos abocados hoy en día pero encuentro en él una forma más adecuada de pensar nuestro devenir que en las ofertas de transformación que nos brinda la modernidad, como los empobrecidos objetivos post-2015 para el desarrollo sustentable o, mucho menos, las renovadas alquimias tecnológicas que tendrán que destruir aún más de la Tierra para ofrecernos sus ilusorios futuros.

Referencias citadas

Acosta, Alberto. 2010. *El Buen Vivir en el camino del posdesarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi*. Quito: Fundación Friedrich Eber, FES-ILDIS

Acosta, Alberto, and Esperanza Martínez, eds. 2009a *El buen vivir. Una via para el desarrollo*. Quito: Abya-Yala.

Acosta, Alberto y Esperanza Martínez, E. (eds). 2009b. *Derechos de la naturaleza. El futuro es ahora*, Quito, Abya-Yala.

Alayza, Alejandra, y Eduardo Gudynas, eds. 2011. *Caminos para las transiciones post extractivistas*. Lima: RedGE.

Anzaldúa, Gloria. 2002. "Now let us 540-578.shift ... the path of conocimiento.... inner work, puboic acts." In G. Anzaldúa and A. Keatin, eds. *This Bridge We Call Home. Radical Visions for Social Transformation*. Pp. New York: Routledge

ARC Studio. 2010. *Prototyping Prototyping. Anthropological Research on the Contemporary*. Season 1, Episode 2. <http://limn.it/prototyping-prototyping-a-pre-conference-publication/>.

Arocha, Jaime. 1999. *Ombligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Universidad Nacional.

Asara, Viviana, Emanuele Profumi, and Giorgos Kallis. *2013. "Degrowth, democracy and autonomy." Environmental Values* 22:217–2392013.

Asociación para el desarrollo campesino. 1996. *Memorias Encuentro Disoñadores del Futuro*. Pasto: ADC.

Attali, Jacques. 1985. *Noise. The Political Economy of Music*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Austerlic, Silvia. 1997. "New Tendencies in Design in Latin America." *Organization* 4(4): 620-627

Balsamo, Anne. 2011. *Designing Culture. The Technological Imagination at Work*. Durham: Duke University Press.

Baksh, Rawwida, and Wendy Harcourt, eds. 2015. *The Oxford Handbook of Transnational Feminist Movements*. Oxford: Oxford University Press.

Baschet, Jerôme. 2014. *Adiós al capitalism. Autonomía, sociedad del buen vivir y multiplicidad de mundos*. Buenos Aires: Futuro Anterior Ediciones.

Bassey, Nnimmo. 2012. *To Cook a Continent. Destructive Extraction and the Climate Crisis in Africa*. Cape Town: University of Kwa Zulu Natal Press

Battaglia, Debbbora, ed. 1995. *Rhetorics of Self-Making*. Berkeley: University of California Press

Jean-Bourdier, Jean-Paul, and Trinh T. Minh-ha. *Vernacular Architecture of West Africa. A World in Dwelling*. London: Routledge.

Bennett, Jane. 2010. *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press.

Benyus, Janine. 1997. *Biomimicry. Innovation Inspired by Nature*. New York: Harper Perennial.

Berglund, Eeva. 2012. "Design for a Better World, or Conceptualizing Environmentalism and Environmental Management in Helsinki." Presented at the 2012 Conference of the European Association of Social Anthropology, EASA.

Berglund, Eeva. 2011. "Hiding in the Forest, Or, the Cultural Economy of Finnish Architecture and Finnish Design Now." Presented at the Economy Conference, Cardiff School of Architecture, July.

Berry Thomas. 1999. *The Great Work: Our Way into the Future*. Bell Tower, New York.

Berry, Thomas. 1988. *The Dream of the Earth*. Sierra Club Books, San Francisco.

Bichard, Jo-Anne, and Rama Gheerawo. 2011. "The Designer as Ethnographer: Practical Projects form Industry." In Clarke, A., ed. 2011. *Design Anthropology. Object Culture in the 21st. Century*. Pp. 45-55. New York: Springer Wien.

Biennale Architettura 2012. *Traces of Centuries and Future Steps*. Venice: Palazzo Bembo.

Biersack, Alleta, and James Greenberg, eds. 2004. *Reimagining Political Ecology*. Durham: Dupe University Press.

Blaser, Mario. 2014. "Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Towards a Conversation on Political Ontology." *Current Anthropology* 54(5): 547-568.

Blaser, Mario. 2010. *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond*. Durham: Duke University Press. Gabriola Island, BC, Canada: New Society Publishers.

Blaser, Mario. 2009. "The political ontology of a sustainable hunting program." *American Anthropologist* 111(1):10–20.

Blaser, Mario, Marisol de la Cadena, and Arturo Escobar. 2014. "Introduction: The Anthropocene and the One-World." Draft in progress for the *Pluriversal Studies Reader*.

Blaser, Mario, Harvey Feit, and Glenn McRae, eds. 2004. *In the Way of Development. Indigenous Peoples, Life Projects, and Globalization*. London: ZED Books

Blauvelt, Andrew, ed. 2003. *Strangely Familiar: Design and Everyday Life*. Minneapolis: Walker Art Center.

Boellstorff, Tom. 2008. *Coming of Age in Second Life*. Princeton: Princeton University Press.

Bollier, David. 2014. *Think Like a Commoner. A Short Introduction to the Life of the Commons* Gabriola Island, BC: New Society Publishers.

Bollier, David, and Silke Helfrich, eds. 2015. *Patterns of Commoning*. Amherst: Off the Commons Books.

Bollier, David, and Silke Helfrich, eds. 2012. *The Wealth of the Commons: A World beyond Market and the State*. Leveller Press.

Bonaiuti, Mario, ed. 2014. *From Bioeconomics to Degrowth. Georgescu-Roegen's 'New Economics' in Eight Essays*. London: Routledge.

Bond, Patrick. 2012. *Politics of Climate Justice. Paralysis Above, Movement Below*. Cape Town, South Africa: University of Kwa Zulu Natal Press

Bonsiepe, Gui. C. 2005. "Design and Democracy." Presented at the Metropolitan University of Technology, Santiago de Chile, June.

Bonsiepe, Gui. C. 2000. "Design as Tool for Cognitive Metabolism." Prepared for the International Symposium on the Dimensions of Industrial Design Research, Ricerca+Design, Politecnico di Milano, May 18-20.

Botero, Andrea. 2013. *Expanding Design Space(s)*. Helsinki: Aalto Art Books.

Botero, Andrea, Kari-Hans Kommonen, and Sanna Marttila. 2013. "Expanding Design Space: Design-in-Use Activities and Strategies." In A. Botero, *Expanding Design Space(s)*. Pp. 186-199. Helsinki: Aalto Art Books.

Botero, Patricia. 2013. "Teoría social en movimiento: aportes desde los procesos de investigación y acción colectiva –iac–y algunas experiencias de investigación militante". In P. Botero and A. Perdomo, eds. *La utopía no está adelante. Generaciones, resistencias e institucionalidades emergentes*. Pp. 31-61. Manizales: CLACSO/CINDE.

Botero, Patricia, ed. 2015. *Resistencias. Relatos del sentipensamiento que caminan la palabra*. Manizales: Universidad de Manizales.

Botero, Patricia, and Alicia Itatí Perdomo, eds. 2013. *La utopía no está adelante. Generaciones, resistencias e institucionalidades emergentes*. Manizales: CLACSO/CINDE.

Bourdier, Jean-Paul, and Trinh T. Minh-ha. 2011. *Vernacular Architecture of West Africa. A World in Dwelling*. London: Routledge

Branko, Lukic, and Barry Katz. 2011. *Nonobject*. Cambridge: MIT Press

Bratton, Benjamin. 2013. "The Black Stack." *e-flux* 53. <http://www.e-flux.com/journal/the-black-stack/>, accessed July 31, 2015.

Braungart, Michael. 2002. *Cradle to Cradle. Remaking the Way We Make Things*. New York: North Point Press.

Brown, Tim. 2009. *Change by Design*. New York: Harper.

Buber, Martin. 1988. *Paths in Utopia*. Syracuse: Syracuse University Press.

Bürdek, Bernhard. 2005. *Design. History, Theory and Practice of Product Design*. Basel/Boston: Birkäuser Publishers for Architecture.

Cattaneo, Claudio, Giaccomo D'Alisa, Giorgos Kallis, and Christos Zografos. 2012. "Introduction: Degrowth Futures and Democracy." *Futures* 44:515–523

Chapman, Jonathan. 2005. *Emotionally Durable Design. Objects, Experiences & Empathy*. London: Earthscan.

Chin, Elizabeth. Forthcoming. "Using Fiction to Explore Social Facts: The Laboratory of Speculative Ethnology." In *Routledge Companion for Digital Ethnography*.

Churchman, C. West. 1971. *The Design of Inquiring Systems*. New York: Basic Books.

Clarke, Alison, ed. 2011. *Design Anthropology. Object Culture in the 21st. Century*. New York: Springer Wien.

Clarke, Bruce, and Mark Hansen, eds. 2009. *Emergence and Embodiment. New Essays on Second-Order Systems Theory*. Durham: Duke University Press

Colectivo Situaciones. (2006) 'Epílogo. Notas sobre la noción de "comunidad" a propósito de *Dispersar el poder*', in *Dispersar el poder*, ed. R. Zibechi, Buenos Aires, Tinta Limón, pp. 211-220.

Connolly, William. 2011. *A World of Becoming*. Durham: Duke University Press, pp. 1-42.

Conway, Janet. 2013. *Edges of Global Justice. The World Social Forum and its 'Others.'* London: Routledge.

Coole, Diana, and Samantha Frost. 2010. *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*. Durham: Duke University Press.

Coraggio, José Luis, and Jean-Louis Laville, eds. 2014. *Reinventar la izquierda en el siglo XXI. Hacia un diálogo norte-*sur. Quito: IAEN/CLACSO, pp. 207-22. Universidad de General Sarmiento.

Coraggio, José Luis, Jean Louis Laville and D. Cattani, eds. 2013. *Diccionario de la otra economía*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.

Corsín Jiménez, Alberto. 2013. "The Prototype: More than Many and Less that One." *Journal of Cultural Economy* 7 (4): 381-398.

Cross, Nigel. 2011. *Design Thinking*. London: Bloomsbury.

D'Alisa, Giaccomo, Federico Demaria, and Giorgos Kallis, eds. 2015. *Degrowth: A Vocabulary for a New Era*. Routledge, London.

Davila, Arlene. 20156. *El Mall. The Spatial and Class Politics of Shopping Malls in Latin America*. Berkeley: University of California Press.

de Landa, Manuel. 2006. *A New Philosophy of Society. Assemblage Theory and Social Complexity*. New York: Continuum Press.

de la Cadena, Marisol. 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.

de la Cadena, Marisol. 2010. Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond Politics. *Cultural Anthropology* 25(2): 334-370.

de la Cadena, Marisol, and Mario Blaser, eds. 2016. *Indigenous Cosmopolitics. Dialogues about the Reconstitution of Worlds*. Durham: Duke University Press.

Demaria, Federico, François Schneider, Filka Sekulova, and Joan Martínez-Alier. 2013. "What is degrowth? From an Activist Slogan to a Social Movement." *Environmental Values* 22: 191-215.

Dilnot, Clive. 2015. "The Artificial and What it Opens Towards." In T. Fry, C. Dilnot, and S. Stewart, *Design and the Question of History*. Pp. 165-203. London: Bloomsbury.

Dimpfl, Mike. 2011. "Dualism(s) Flush Toilets: The Potential of an Eco-Ethics of Toileting in the Domestic US. Research paper for Political Ecology graduate seminar, Department of Anthropology, UNC, Chapel Hill.

DiSalvo, Carlo. 2012. *Adversarial Design*. Cambridge: MIT Press.

Domínguez Rubio, Fernando, and Uriel Fogué. 2015. "Unfolding the Political Capacities of Design." In Yaneva, A. & Zaera Polo A. eds. *What is Cosmopolitcal Design? Design, Nature and the Built Environment*. Pp. 143-160. Surrey: Ashgate.

Dreyfus, Hubert. 2014. *Skillful Coping. Essays on the Phenomenology of Everyday Perception and Action*. Oxford: Oxford University Press.

Dreyfus, Hubert. 1979. *What Computers Can't Do: The Limits of Artificial Intelligence*. New York: Harper Colophon Books.

Dreyfus, Hubert, and Sean Kelly. 2011. *All Things Shining. Reading the Western Classics to Find Meaning in a Secular Age*. New York Free Press.

Dunn, Wendy, Ton Otto, and Rachel Smith, eds. *Design Anthropology. Theory and Practice*. London: Bloomsbury.

Dunne, Anthony, and Fiona Raby. 2013. *Speculative Design: Design, Fiction, and Social Dreaming*. Cambridge: MIT Press.

Edwards, Andres. 2005. *The Sustainability Revolution*. Gabriola Island, BC: New Society Publishers.

Ehn, Pelle, Elizabeth Nilsson, and Richard Topgaard, eds. 2014. *Making Futures: Marginal Notes on Innovation, Design, and Democracy*. Cambridge: MIT Press.

Ehrenfeld, John. 2008. *Sustainability by Design*. New Haven: Yale University Press.

Eisenstein, Charles. 2013. *Sacred Economics. Money, Gift & Society in the Age of Transition*. Berkeley: Evolver Editions.

Escobar, Arturo. 2015a. "*Transiciones*: A Space for Research and Design for Transitions to the Pluriverse." *Design Philosophy Papers* 13(1): 13-23.

Escobar, Arturo. 2015b. "Degrowth, postdevelopment, and transitions: a preliminary conversation." *Sustainability Science*. DOI 10.1007/s11625-015-0297-5

Escobar, Arturo. 2014. *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: UNAULA.

Escobar, Arturo. 2011. *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World. Second Edition*. Princeton: Princeton University Press.

Escobar, Arturo. 2010a. Postconstructivist Political Ecologies. *In* International Handbook of Environmental Sociology, 2nd ed., edited by Michael Redclift and Graham Woodgate, 91-105. Cheltenham, UK: Elgar.

Escobar, Arturo. 2010b. "Latin America at a Crossroads: Alternative Modernizations,

Postliberalism, or Postdevelopment?" *Cultural Studies* (24) 1: 1-65.

Escobar, Arturo. 2008. *Territories of Difference: Place~Movements~Life~Redes*. Durham: Duke University Press.

Escobar, Arturo. 2004. "Other Worlds Are (Already) Possible: Self-Organisation, Complexity, and Post-Capitalist Cultures." In *The World Social Forum. Challenging Empires*. Jai Sen, Anita Anad, Arturo Escobar, and Peter Waterman, eds. Pp. 349-358. Delhi: Viveka.

Escobar, Arturo. 2001. "Culture Sits in Places. Reflections on Globalism and Subaltern Strategies of Globalization." *Political Geography* 20 (2001): 139-174.

Escobar, Arturo. 1994. "Welcome to Cyberia: Notes on the Anthropology of Cyberculture." *Current Anthropology* 35(3): 211-231.

Escobar, Arturo. 1992. "Imagining a Postdevelopment Era? Critical Thought, Development, and Social Movements." *Social Text* 31/32: 20-56.

Espinosa, Yuderkis, Diana Gómez, and Karina Ochoa, eds. 2014. *Tejiendo de otro modo: Feminismos, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*. Popayán: Universidad del Cauca.

Esteva, Gustavo. n.d. "La noción de comunalidad". Unpublished manuscript, Oaxaca.

Esteva, Gustavo. 2015. "The Hour of Autonomy." *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 10(1): 134-145.

Esteva, Gustavo. 2013. "Nuevas formas de la revolución." Unpublished manuscript, Oaxaca.

Esteva, Gustavo. 2012. "Los quehaceres del día". En *Renunciar al bien común. Extractivismo y (pos)desarrollo en América Latina*. Gabrila Massuh, ed. Pp. 237-283. Buenos Aires: Mardulce.

Esteva, Gustavo. 2009. "What is Development?". Unpublished manuscript, Universidad de la Tierra, Oaxaca.

Esteva, Gustavo. 2006. "The 'Other Campaign' and the Left: Reclaiming an Alternative." Unpublished ms.

Esteva, Gustavo. 2005. "Celebration of Zapatismo," *Humboldt Journal of Social relations* 29(1): 127-167.

Esteva, Gustavo, and Madhu Suri Prakas. 1998. *Grassroots Post-modernism: Remaking the Soil of Cultures*. London: Zed Book.

Estill, Lyle. 2008. Small is Possible. Life in a Local Economy. Gabriola Island, BC: New Society Publishers.

Federici, Silvia. 2004. *Caliban and the Witches. Women, the Body, and Primitive Accumulation*. Brooklyn: Autonomedia.

Fletcher, Kate, and Lynda Grose. 2011. *Fashion and Sustainability. Design for Change*. London: Laurence King Publishing.

Flores, Fernando and María Flores Letelier. 2013. *Conversations for Action and Collected Essays*. North Charleston, SC: CreateSpace Independent Publishing Platform.

Foster, Hall. 2002a. "The ABCs of Contemporary Design." *October* 100: 191-199.

Foster, Hall. 2002b. *Design and Crime (And Other Diatribes)*. London: Verso.

Fry, Tony. 2015. *City Futures in the Age of a Changing Climate*. London: Routledge.

Fry, Tony. 2012. *Becoming Human by Design*. London: Berg.

Fry, Tony. 2011. *Design as Politics*. London: Berg.

Fry, Tony. 2004. "The Sustainment and its Dialectic." *Design Philosophy Papers Collection One*. Pp. 33-45. Ravensbourne: Team D.E.S.

Fry, Tony, Clive Dilnot, and Susan Stewart. 2015. *Design and the Question of History*. London: Bloomsbury.

Gatt, Caroline, and Tim Ingold. 2013. "From Description to Correspondence: Anthropology in Real Time." In *Design Anthropology. Theory and Practice*, pp. 139-158.

Gibson-Graham, J.K., Jenny Cameron, and Stephen Healy. 2013. *Take Back the Economy. An Ethical Guide for Transforming our Communities*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Gibson-Graham, J. K. 2006. *A Postcapitalist Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Goodwin, Brian. 2007. *Nature's Due: Healing Our Fragmented Culture*. Edinburgh: Floris Books

Goodwin, Brian. 1994. *How the Leopard Changed Its Spots. The Evolution of Complexity*. Princeton: Princeton University Press.

Greene, Herman. 2015. *The Promise of Ecological Civilization*. Anoka, MN: Process Century Press.

Grossberg, Lawrence. 2010. Cultural Studies in the Future Tense. Durham: Duke University Press.

Grosz, Elizabeth. 2010. "Feminism, Materialism, and Freedom." In D. Coole and S. Frost, eds. *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*. Pp. 139-157. Durham: Duke University Press.

Grubacic, Andre, and Dennis O'Hearn. 2016. *Living at the Edges of Capitalism: Adventures in Exile and Mutual Aid*. Berkeley: University of California Press.

Gudynas, Eduardo. 2015. *Extractivismos. Economía, ecología y política de un modo de entender el desarrollo y la naturaleza*. Cochabamba: CEDIB/CLAES.

Gudynas, Eduardo. 2014. *Derechos de la naturaleza, ética biocéntrica y políticas ambientales*. Lima: PDTG/redGE/CLAES.

Gudynas, Eduardo. 2011. "Más allá del nuevo extractivismo: transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo". En: *El desarrollo en cuestión. Reflexiones*

desde América Latina". Ivonne Farah y Fernanda Wanderley (Coord.) Pp. 379-410. CIDES UMSA, La Paz, Bolivia. <http://www.gudynas.com/publicaciones/GudynasExtractivismoTransicionesCides11.pdf>.

Gudynas, Eduardo. y Acosta, Alberto. 2011. "La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa". *Utopía y Praxis Latinoamericana* 16 (53): 71-83, Venezuela, 2011. <http://www.gudynas.com/publicaciones/GudynasAcostaCriticaDesarrolloBVivirUtopia11.pdf>.

Gunn, Wendy, Ton Otto, and Rachel Smith, eds. 2013. *Design Anthropology. Theory and Practice*. London: Bloomsbury.

Gutiérrez Aguilar, Raquel. 2012. "Pistas reflexivas para orientarnos en una turbulenta época de peligro". In R. Gutiérrez et al. *Palabras para tejernos, resistir y transformar en la época que estamos viviendo*. Pp. 9-34. Oaxaca: Pez en el Árbol.

Gutiérrez Aguilar, R. (2008) *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia*, Buenos Aires, Tinta Limón.

Gutiérrez Borrero, Alfredo. 2015a. "El sur del diseño y el diseño del sur". Actas del Coloquio Internacional Epistemologías del Sur. Coimbra: Proyecto Alice, pp. 745-759.

Gutiérrez Borrero, Alfredo. 2015b. "Resurgimientos: sures como diseños y diseños otros". *Revista Nómadas* 43: 113-129.

Gutiérrez Borrero, Alfredo. 2014. "Compluridades y Multisures. Diseños con otros nombres e intenciones". Presentado en el Tercer Encuentro Nacional de Diseño, Cuenca, Ecuador, 20 de noviembre.

Habermas, Jurgen. 1987. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: MIT Press.

Halpin, Harry. 2011. "Sense and Reference on the Web." *Minds and Machines* 21: 153-178.

Halpin, Harry, and Alexandre Monnin, eds. 2014. *Philosophical Engineering. Towards a Philosophy of the Web*. Oxford: Wiley Blackwell.

Halpin, Harry, Andy Clark, and Michael Wheeler. 2010. "Toward a Philosophy of the Web: Representation, Enaction, Collective Intelligence." *Web Science Conf.*, Raleigh, April 26-27.

Harcourt, Wendy, and Ingrid Nelson, eds. 2015. *Practicing Feminist Political Ecology: Moving Beyond the Green Economy*. London: Zed Books.

Harcourt, Wendy, and Arturo Escobar, eds. 2005. *Women and the Politics of Place*. Bloomfield, CT: Kumarian Press.

Haraway, Donna. 2008. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Haraway, Donna. 1997. *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan_Meets_OncoMouse*. New York: Routledge.

Hartblay, Cassandra. 2015. "It's Just for the Check Mark": Disability, Design, and Diffuse Responsibility in Russia." *American Ethnologist* (under review).

Harcourt, Wendy, ed. 2016. *The Palgrave Handbook of Gender and Development*. London: Palgrave McMillan.

Harcourt, Wendy, and Ingrid Nelson, eds. 2015. *Practicing Feminist Political Ecology*. London: Zed Books.

Hathaway, Mark, and Leonardo Boff. 2009. The Tao of Liberation. Exploring the Ecology of Transformation. Maryknoll, NY: Orbis Books.

Healy, Hali, Joan Martínez-Alier, Leah Temper, Mariana Walter, and Julian-Francois-Gerber, eds. 2013. *Ecological Economics from the Ground-Up*. New York: Routledge/Earthscan.

Helfrich, Silke. 2013. Helfrich, Silke. 2013. "Economics and Commons? Towards a Commons-Creating Peer Economy." Presentation at the "Economics and the Commons Conference," Berlin, Germany, May 22, 2013. See <http://www.boell.de/sites/default/files/ecc_report_final.pdf>.

Hester, Randolph. 2006. *Design for Ecological Democracy*. Cambridge: MIT Press.

Hawken, Paul, Amory Lovins, and L. Hunter Lovins. 1999. *Natural Capitalism. Creating the Next Industrial Revolution*. New York: Little, Brown and Company.

Hopkins, Rob. 2011. *The Transition Companion. Making Your Community More Resilient in Uncertain Times*. White River Junction, VT: Chelsea Green Publishing.

Hopkins, Rob. 2008. The Transition Handbook: From Oil Dependency to Local Resilience. White River Junction, VT: Chelsea Green Publishing.

Horst, Heather, and Daniel Miller, eds. *Digital Anthropology*. London: Bloomsbury.

Huxley, Aldous. 1996 [1928]. *Point Counter Point*. Normal, Ill: Dalkey Archive Press.

Illich, Ivan. 2015. *La convivencialidad*. Ocotepec: El Rebozo.

Illich, Ivan. 1973. *Tools for Conviviality*. London: Marion Boyars.

Irani, Lilly, et al. 2010. "Postcolonial computing: A Lens on Design and Development." *CHI* 2010: 1311-1320.

Invisible Committee. 2015. *To Our friends*. Cambridge: MIT Press.

Irwin, Terry. 2015. "Transition Design: A Proposal for a New Era of Design Practice, Study & Research." Unpublished manuscript, School of Design, Carnegie Mellon University.

Irwin, Terry, Gideon Kossoff, Cameron Tonkinwise. 2015. "Transition Design Provocation." *Design Philosophy Papers* 13(1): 3-11.

Irwin, Terry, Gideon Kossoff, Cameron Tonkinwise, and Peter Scupelli. 2015. "Transition Design Bibliography." Available to download: <https://www.academia.edu/13108611/Transition_Design_Bibliography_2015>.

Jackson, Mark. 2014. "Composing Postcolonial Geographies: Postconstructivism, Ecology, and the Overcoming Ontologies of Critique." *Singapore Journal of Tropical Geography* 35: 72-87.

James, Paul. 2015. "Urban Design for the Global South: Ontological Design in Practice." In E. Kalantidou and T. Fry, eds. *Design in the Borderlands*. Pp. 91-108. London: Routledge.

Julier, Guy. 2014. *The Culture of Design*. 3rd. edition. London: Sage.

Kalantidou, Eleni, and Tony Fry, eds. 2015. *Design in the Borderlands*. London: Routledge.

Kallis, Giorgos. 2011. "In Defence of Degrowth." *Ecological Economics* 70: 873-880.

Kallis, Giorgos, Christian Kerschener and Joan Martínez-Alier. 2012. "The Economics of Degrowth." *Ecological Economics* 84: 172-180.

Karim, Lamia. 2011. *Microfinance and Its Discontents: Women in Debt in Bangladesh*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Kathannadhi, Pavithra. 2011. "How to Rethink Design, out of the Studio, and into the World?" Research paper for Political Ecology graduate seminar, Department of Anthropology, UNC, Chapel Hill.

Kauffman, Stuart. 2008. *Reinventing the Sacred*. New York: Basic Books.

Kirkham, Pat, and Susan Weber, eds. 2013. *History of Design. Decorative Arts and Material Culture, 1400-2000*. Bard, NY: Bard Graduate Center.

Klein, Naomi. 2014. *This Changes Everything: Capitalism vs. The Climate*. New York: Simon and Schuster.

Kolhaas, Rem. c.2004. *Content*. Köln: Taschen.

Kommonen, Kari-Hans. n.d. "In Search of Digital Design." Unpublished manuscript, Media Lab Helsinki.

Kommonen, Kari-Hans. 2013a. "Design Ecosystems and the Design of Everyday Life." Unpublished paper, ARKI Media Lab, Aalto University. <http://www.scoop.it/t/design-of-everyday-life>.

Kommonen, Kari-Hans. 2013b. "Design Ecosystems and the Landscapes for Co-creation." Unpublished paper, ARKI Media Lab, Aalto University. <http://arki.mlog.taik.fi/files/2014/05/Design-ecosystems-as-the-landscapes-for-co-creation-final.pdf>.

Kongtrul, Jagmon. 2005. *The Great Path of Awakening*. Boston: Shambhala.

Korten, David. 2006. *The great turning. From empire to earth community*. Bloomfield: Kumarian Press.

Kossoff, Gideon. 2011. "Holism and the Reconstitution of Everyday Life: A Framework for Transition to a Sustainable Society." In Stephan Hardin, ed. *Grow Small, Think Beautiful: Ideas for a Sustainable World from Schumacher College*. Pp. 122-142. Edinburgh: Floris Books.

Kossoff, Gideon. 2015. "Holism and the Reconstitution of Everyday Life: A Framework for Transition to a Sustainable Society." *Design Philosophy Papers* 13(1): 25-38.

Kothari, Ashis, Federico Demaria, and Alberto Acosta. 2015. "Buen Vivir, Degrowth,

and Ecological Swaraj: Alternatives to Sustainable Development and the Green Economy." *Development* 57(3-4): 362-375.

Kwinter, Sanford. 2010. *Requiem for the City at the End of the Millennium*. Barcelona: Actar.

Kwinter, Sanford. 2007. In *Far From Equilibrium. Essays on Technology and Design Culture*. Barcelona: Actar.

Lappé, Francis Moore. 2011. *Eco-Mind: Changing the Way We Think, To Create the World We Want*. New York: Nation Books.

Latour, Bruno. 2007. *Reassembling the Social*. Oxford: Oxford University press.

Latour, Bruno. 1993. *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.

Laurel, Brenda. 2001. *Utopian Entrepreneur*. Cambridge: MIT Press.

Laurel, Brenda, ed. 2003. *Design Research. Methods and Perspectives*. Cambridge: MIT Press.

Laurel, Brenda, ed. 1990. *The Art of Human-Computer Interface Design*. Reading, MA: Addison-Wesley.

Law, John. 2011. "What's Wrong with a One-World World." Presented to the Center for the Humanities, Wesleyan University, September 19. Published by *heterogeneities* on September 25, <http://www.heterogeneities.net/publications/Law2011WhatsWrongWithAOneWorldWorld.pdf>.

Law, John. 2004. *After Method: Mess in Social Science Research*. London: Routledge.

Laszlo, Ervin. Quantum Shift in the Global Brain. How the New Scientific Reality Can Change Us and Our World. Rochester, VT: Inner Traditions.

Leff, Enrique. 2015. *La apuesta por la vida*. Mexico: Siglo XXI.

Leff, Enrique. 2012. "Political Ecology. A Latin American Perspective." Unpublished manuscript, Mexico, DF.

Leff Enrique. 2002. *Saber Ambiental*. México, DF: Siglo XXI.

Leff, Enrique. 1986. *Ecología y capital*. Mexico: UNAM.

Lohmann, Larry. 2011. "The Endless Algebra of Climate Markets." *Capitalism, Nature Socialism* 22(4): 93-116.

Lonergan, Anne, and Caroline Richards, eds. 1987. *Thomas Berry and the New Cosmology*. New London, CT: Twenty-Third Publications.

Lozano, Betty Ruth. 2015. "Pedagogías para la vida, la alegría y la reexistencia. Pedagogías de mujeres negras que curan y vinculan". Ms. sin publicar, Cali.

Lugones, María. 2010a. 'The Coloniality of Gender.' In Walter Mignolo and Arturo Escobar, eds. *Globalization and the Decolonial Option*. Pp. 369-390. London, Routledge.

Lugones, Maria. 2010b. "Toward a Decolonial Feminism". *Hypatia* 25(4): 742-760.

Luisetti, Federico. 2011. *Una vita. Pensiero selvaggio e filosofia dell'intensità*. Milano: Mimesis.

Lunenfeld, Peter. 2003. "The Design Cluster." In B. Laurel, ed. *Design Research. Methods and Perspectives*. Pp. 10-15. Cambridge: MIT Press.

Macy, Joanna. 2007. *World as Lover, World as Self. Courage for Global Justice and Ecological Renewal*. Berkeley, Parallax Press.

Macy, Joanna, and Chris Johnstone. 2012. *Active Hope: How to Face the Mess We're in without Going Crazy*. Novato, CA: New World Library.

Macy, Joanna, and Molly Brown. 1998. Coming Back to Life. Practices to Reconnect Our Lives, Our World. Gabrilola Island, BC: New Society Publishers.

Mamani, Pablo. (2005) *Geopolíticas indígenas*, El Alto, CADES.

Manzini, Ezio. 2015. *Design, When Everybody Designs. An Introduction to Design for Social Innovation*. Cambridge: MIT Press.

Martínez-Alier, Joan. 2012. Martínez-Alier J (2002) Environmental Justice and Economic Degrowth: An Alliance Between Two Movements. *Capitalism, Nature, Socialism* 23(1): 51-73.

Martínez-Alier, Joan. 2002. *The Environmentalism of the Poor. A Study of Ecological Conflicts and Valuation*. Elgar, London.

Mason-Deese, Elizabeth. 2015. *The Unemployed in Movement: Struggles for a Common Territory in Argentina's Urban Peripheries*. PhD Dissertation, Department of Geography, University of North Carolina, Chapel Hill.

Massuh, Gabriela, ed. 2012. *Renunciar al bien común. Extractivismo y (pos)desarrollo en América Latina*. Buenos Aires: Mardulce.

Mau, Bruce, and the Institute without Boundaries. 2004. *Massive Change*. London: Phaidon Press.

Masse, Doreen. 2004. "Geographies of Responsibility." *Geografiska Annaler* 86B(1): 5-18.

McCollough, Malcom. 2004. *Digital Ground*. Cambridge: MIT Press.

McDonough, William, and Michael Braungart. *Cradle to Cradle: Remaking the Way We Make Things*. New York: North Point Press.

McHargh, Ian. 1969. *Design with Nature*. New York: Natural History Press.

McMichael, Philip. 2013. "Rethinking Land Grab Ontology." *Rural Sociology*79(1): 34-55.

Mignolo, Walter. 2011. *The Darker Side of Western Modernity*. Durham: Duke University Press.

Mignolo, Walter. 2000. *Local Histories/Global Designs*. Princeton: Princeton University Press.

Mignolo, Walter, and Arturo Escobar, eds. 2010. *Globalization and the Decolonial Option*. London, Routledge.

Mitchell, William, Alan Inouye, and Marjory Blumenthal, eds. 2003. *Beyond Productivity: Information Technology, Innovation, and Creativity*. Washington: The National Academies Press.

Murphy, Keith. 2015. *Swedish Design. An Ethnography*. Ithaca: Cornell University Press.

McHarg, Ian. *Design with Nature*. New York: American Museum of Natural History.

Martínez-Alier, Joan. 2012. “Environmental Justice and Economic Degrowth: An Alliance Between Two Movements.” *Capitalism, Nature, Socialism* 23(1): 51-73.

Martínez-Alier, Joan. 2009. “Socially Sustainable Economic De-growth.” *Development and Change* 40(6): 1099-1119.

Maturana, Humberto. 1997. *Metadesign*. Santiago: Instituto de Terapia Cognitiva.

<http://www.inteco.cl/articulos/006/texto_ing.htm>.

Maturana, Humberto. 1994. “Prefacio a la segunda edición”. *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: La organización de lo vivo*. Quinta edición. Santiago: Editorial Universitaria.

Maturana, Humberto, and Francisco Varela. 1987. *The Tree of Knowledge. The Biological Roots of Human Understanding*. Berkeley: Shambhala.

Maturana, Humberto, and Francisco Varela. 1980. *Autopoiesis and Cognition*. Boston: Reidel Publishing Company.

Maturana, Humberto, and Gerda Verden-Zöller. *The Origin of Humanness in the Biology of Love*. Charlottesville, VA: Imprint Academic.

Maturana, Humberto, and Gerda Verden-Zöller. 1993. *Amor y juego. Fundamentos olvidados de los humano*. Santiago de Chile: J.C Sáez.

Mau, Bruce (and the Institute without Boundaries). 2004. *Massive Change*. London: Phaidon Press.

Mau, Bruce. 2000. *Life Style*. New York: Phaidon

Medina, Eden. 2011. *Cybernetic Revolutionaries. Technology and Politics in Allende's Chile*. Cambridge: MIT Press

Merchant, Carolyn. 1980. *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. New York: Harper and Row.

Mezzadra, Sandro. 2007. Living in Transition: Toward a Heterolingual Theory of the Multitude. Eipcp multilingual webjournal. <http://eipcp.net/transversal/1107/mezzadra/en>.

Milczarek-Desai, Shefali. 2002. “Living Fearlessly With and Witing Difference: My search for Identity Beyond Categories and Contradictions.” In G. Anzaldúa and A. L. Keatin, eds. *This Bridge We Call Home*. Pp. 126-135. New York: Routledge.

Mina, Mateo. 1975. *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca*. Bogotá: La Rosca de Investigación.

Mitrovic, Branko. 2011. *Philosophy for Architects*. New York: Princeton Architectural Press.

MoMA (Metropolitan Museum of Art, New York). 2008. *Design and the Elastic Mind*. Nww York: MoMA.

Mingyur Rinpoche, Yongey. 2007. *The Joy of Living*. New York: Harmony Books

Mol, Annmarie. 1999. “Ontological Politics: A Word and Some Questions.” In J. Law and J. Hassard, eds. Actor-Network Theory and After. Pp. 74-89. Oxford: Blackwell.

Montoya, Michael. 2013. “Potential Futures for a Health City: Community, Knowledge,

and Hope for the Sciences of Life. *Current Anthropology* 54 (Supplement 7): S45-S55.

Mooney, Pat, ETC Group, and What Next Project. 2006. *The What Next Report 2005–2035. Trendlines and Alternatives*. Stockholm: Dag Hammarskjo¨ld Foundation,

Nandy, Ashis. 2012. "Theories of Oppression and Another Dialogue of Cultures." *Economic and Political Weekly* XLVII (30): 39-44.

Nandy, Ashis, ed. 1988. *Science, Hegemony and Violence: A Requiem for Modernity*. New Delhi, Oxford University Press.

Nandy, Ashis. 1987. *Traditions, Tyrannies and Utopias. Essays in the Politics of* Awarenesss. New Delhi: Oxford University Press.

Nhat Hanh, Thich. 2008. *The World We Have*. Berkeley: Parallal Press.

Nhat Hanh, Thich. 1975. *The Miracle of Mindfulness*. Boston: beacon Press.

Nonini, Donald. 2007. "Introduction: The Global Idea of 'The Commons." In *The Global Idea of "The Commons."* D. Nonini, ed. Pp. 1-25. New York: Berghahn Books.

Norgaard, Richard. 1995. *Development Betrayed. New York: Routledge.*

Ochoa, Ana María. 2014. *Aurality. Listening and Knowledge in Nineteenth Century Colombia*. Durham: Duke University Press.

Ochoa, Ana María. 2006. "Sonic Transculturation, Epistemologies of Purification and the Aural Sphere in Latin America. *Sopcial Identities* 12(6): 803-825.

Orr, David. 2002. *The Nature of Design. Ecology, Culture, and Human Intention*. Oxford: Oxford University Press.

Osterweil, Michal. 2013. "The Italian anomaly: place and history in the global justice movement." In C. Fominaya and L. Cox, eds. *The European social movement experience: rethinking 'new social movements', historicizing the alterglobalization movement and understanding the new wave of protest*. Pp. 33-46. London: Routledge.

Osterweil, Michal. 2005a. "Place-Based Globalism: Locating Women in the Alternative Globalization Movement." In W. Harcourt and A. Escobar, eds. *Women and the Politics of Place*. Pp. 174-189. Bloomfield, CT: Kumarian Press.

Otto, Ton, and Rachel Smith. 2013. "Design Anthropology: A Distinct Style of Knowing." In E. Dunn, T. Otto, and R. Smith, eds. 2013. *Design Anthropology. Theory and Practice*. Pp. 1-31. London: Bloomsbury.

Pandey, Gyanandra. 2014. *Unarchived Histories. The "Mad" and the "Trifling" in ten Colonial and Postcolonial World*. London; Routledge.

Papadopolous, Dimitris. 2015. "Staking Ontologies: More than Social Movements in Technocience." Presented at the Sawyer Seminar Workshop on "The Uncommons," University of California, Davis, July 28-31.

Papanek, Victor. 1984. *Design for the Real World*. Chicago: Academy Chicago Publishers

Paredes, Julieta. 2012. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: ded (Deutscher Entwicklungsdienst).

Patzi Paco, Félix. 2012. *Tercer sistema. Modelo Comunal: Propuesta alternativa para salid del capitalismo y el socialismo*. La Paz.

Patzi Paco, F. (2004) *Sistema Comunal. Una Propuesta Alternativa al Sistema Liberal*, La Paz, CEA.

PCN (Proceso de Comunidades Negras). 2004. *Construyendo Buen Vivir en las comunidaes negras del ri Yurumanguí y en Pílamo, Cauca*. Cali: PCN/Solsticio.

PCN (Proceso de Comunidades Negras). 2000. *Fortalecimiento de las dinámicas organizativas del Proceso de Comunidades Negras del Pacífico Sur Colombiano, en torno al ejercicio de los Derechos étnicos, culturales y territoriales. Proyecto PCN-Solsticio. Segundo informe técnico trimestral, Septiembre-Noviembre 2000.*

PCN (Proceso de Comunidades Negras), and Arturo Escobar. 1998. *Taller de capacitación sobre diseño de sistemas de ríos*. Buenaventura: PCN.

Pereira, Helder, and Coral Gillett. 2015. "Africa: designing as Existence." In E. Kalantadou and T. Fry, eds. *Design in the Borderlands*. Pp. 109-131. London: Routledge.

Plowman, Tim. 2003. "Ethnography and Critical design Practice." In Laurel, B., ed. 2003. *Design Research. Methods and Perspectives*. Pp. 30-38. Cambridge: MIT Press.

Plumwood, Val. 2002. *Environmental culture: the ecological crisis of reason*. New York: Routledge.

Polanyi, Karl. 1957. *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press.

Povinelli, Elizabeth. 2001. 'Radical Worlds: The Anthropology of Incommensurability and Inconceivability', *Annual Review of Anthropology*, 30, 319-334.

Prakash, Madhu Suri, and Gustavo Esteva. 2008. New York: Peter Lang.

Puig de la Bellacasa, María. 2015. "Matters of Care. Speculative Ethics in More tan Human Worlds" (Chapter 5 of book in progress). Presented at the Sawyer Seminar Workshop on "The Uncommons," University of California, Davis, July 28-31.

Rabinow Paul, and George Marcus, with James Faubion and Tobias Reese. 2008. *Designs for an Anthropology of the Contemporary*. Durham: Duke University Press.

Randers, Jorgen. 2012. *2052. A Global Forecast for the Next Forty Years*. White River Junction, VT: Chelsea Green Publishing.

Raskin, Paul, et al. 2002. *Great Transition. The Promise and the Lure of Times Ahead*. Stockholm Environment Institute, pp. 1-29. (8/26) <http://www.gtinitiative.org/documents/Great_Transitions.pdf>.

Redclift, Michael. 1987. *Sustainable Development: Exploring the Contradictions*. London: Routledge.

Redfield, Peter. 2013. *Life in Crisis. The Ethical Journey of Doctors without Borders*. Berkeley: University of California Press.

Redfield, Peter, and Erica Bornstein, eds. 2010. *Forces of Compassion: Humanitarianism between Ethics and Politics*. anta Fe: SAR Press.

Redfield, Peter. 2012. "Bioexpectations: Life Technologies as Humanitarian Goods." *Public Culture* 24(1): 157-184.

Restrepo, Eduardo. 1996. "Los tuqueros negros del Pacífico sur colombiano". In E. Restrepo and Jorge I. del Valle, eds. *Renacientes del Guandal*. Pp. 243-350. Bogotá: Universidad Nacional/Biopacífico.

Rivera Cusicanqui, Silvia. 2014. *Hambre de huelga. Ch'ixinakax Utxiwa y otros textos*. Querétaro, México: la mirada salvaje.

Rivera Cusicanqui, Silvia. 1990. "Democracia liberal y democracia de ayllu: El caso del Norte Potosı, Bolivia." In *El Difı́cil Camino Hacia la Democracia*. C. F. T Roca, ed. Pp. 9-51. La Paz: ILDIS.

Robbins, Paul. 2004. *Political Ecology. A Critical Introduction*. Oxford: Blackwell.

Rocha, Miguel. 2015. *Textualidades oralitegráficas y visions de cabeza en las oraliteraturas y literaturas indígenas contemporáneas en Colombia*. PhD dissertation, Department of Romance Studies, University of North Carolina, Chapel Hill.

Rose, Deborah B. 2008. "On history, trees, and ethical proximity." *Postcolonial Studies* 11(2):157-167.

Sagan, Dorion. 2011. "The Human is More than Human: Interspecies Communities and the New 'Facts of Life." Presented at the Culture at Large session, AAA Annual Meetings, Montreal, Nov 16-20.

Sachs, Wolfgang, and Tilman Santarius, eds. 2007. Fair Futures. Resource Conflicts, Security, and Global Justice. London: Zed Books.

Sagan, Dorion, Lynn Margulis, and Ricardo Guerrero. 1997. "Descartes, Dualism, and Beyond." In L. Margulis and D. Sagan, *Slanted Truths. Essays on Gaia, Symbiosis and Evolution*. New York: Springer-Verlag, pp. 172-183.

Santos, Boaventura. 2014. *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*. Boulder, CO: Paradigm.

Sassen, Saskia. 2014. *Expulsions. Brutality and Complexity in the Global Economy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Santos, Boaventura. 2007. *The Rise of the Global Left. The World Social Forum and Beyond*. London: Zed Books.

Schafer, Paul. 2008. *Revolution or renaissance. Making the transition from an economic age to a cultural age*. Ottawa: University of Ottawa Press.

Scharmer, Otto. 2009. *Theory U. Leading from the Future as It Emerges*. San Francisco: Berrett-Koehler Publishers.

Scharmer, Otto, and Katrin Kaufer. 2012. *Leading from the Emerging Future. From Ego-system to Eco-system Economies*. San Francisco: Berrett-Koehler Publishers.

Shiva, Vandana. 2008. *Soil, not Oil. Environmental Justice in the Age of Climate Crisis.* Boston: South End Pres.

Schön, Donald. 1987. *Educating the Reflexive Practitioner. Towards a New Design for Teaching and Learning in the Professions.* San Francisco: Jossey-Bass Publishers.

Schön,Donald, and Martin Rein. 1994. *Frame Reflection. Toward the Resolution of Intractable Policy Controversies.* New York: Basic Books.

Schneider,François, Giorgos Kallis, and Joan Martínez-Alier. 2010. "Crisis or opportunity? Economic degrowth for social equity and ecological sustainability." *Journal of Cleaner Production* 18:511-518.

Schwittay, Anke. 2014. "Designing Development: Humanitarian Design in the Financial Inclusion Assemblage." *PoLAR* 37(1): 29-47.

Scupelli, Peter. 2015. "Designed transitions and what kind of design is transition design? *Design Philosophy Papers* 13(1): 75-84.

Segato, Rita. 2015. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Buenos Aires: Prometeo.

Sekulova Filka, Giorgos Kallis, Beatriz Rodríguez-Labajos, and François Schneider. 2013. "Degrowth: From Theory to Practice." *Journal of Cleaner Production* 38: 1-6.

Shaw, Carolyn. 2015. "Productive Borders: African-American and African Feminist Interventions, a Personal Journey." Presented at the Panel on "Decolonial Feminism/ World Anthropologies," American Anthropological Association Annual Meeting, Washington, December 6.

Shepard, Courtney. 2015. "Exploring the Places, Practices, and Communities of the Subculture of Refashioning Secondhand Clothing through Themes of Bricolage and Sustainability." Undergraduate Honors Thesis, Department of Anthropology, University of North Carolina, Chapel Hill.

Simmons, Christopher. 2011. *Just Design. Socially Conscious Design for Critical Issues.* Cincinnati: HOW Books.

Sirtin, Marina. 2014. *They Can't Represent Us. Reinventing Democracy from Greece to Occupy US*. London: Verso.

Sharma, Kriti. 2015. *Interdependence. Biology and Beyond.* New York: Fordham University Press.

Shiva, Vandana. 2008. *Soil, Not Oil. Environmental Justice in an Age of Climate Crisis.* Cambridge: South End Press.

Shiva, Vandana. 2005. Earth Democracy. Cambridge: South End Press.

Smith, Dorothy. 1987. *The Everyday World as Problematic. A Feminist Sociology*. Boston: Northeastern University Press.

Smith, Linda T. 1999. *Decolonizing Methdologies. Research and Indigenous Peoples.* Londong: Zed Books.

Solé, *Ricard*, and Brian Goodwin. 2000. *Signs of Life. How Complexity Pervades Biology.* New York: Basic Books.

Sparke, Penny. 2004. *Design and Culture. 1900 to the Present*. Second edition. London: Routledge.

Spinosa, Charles, Fernando Flores, and Hubert Dreyfus. 1997. *Disclosing New Worlds*. Cambridge: MIT Press.

Stewart, Susan. 2015. "And So To Another Setting…" In T. Fry, C. Dilnot, and S. Stewart, *Design and the Question of History*, pp. 275-301.

Strathern, Marilyn. 1991. *Partial Connections*. New York: Rowman and Littlefield.

Strathern, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press.

Subcomandante Marcos and the Zapatistas. 2006. *The Other Campaing / La Otra Campaña*. San Franciso: City Lights.

Suchman, Lucy. 2011. "Anthropological Relocations and the Limits of Design." *Annu. Rev. Anthropol*. 40: 1-18.

Suchman, Lucy. 2007. *Human-MACHINE Reconfigurations. Plans and Situated Actions*. Cambrdige: Cambridge University Press.

Svampa, Maristella. 2012. "Pensar el desarrollo desde América Latina". En *Renunciar al bien común. Extractivismo y (pos)desarrollo en América Latina*. Gabriela Massuh, ed. Pp. 17-58. Buenos Aires: Mardulce.

Sykes, Krista, ed. 2010. *Constructing a New Agenda. Architectural Theory 1993-2009*. New York: Princeton Architectural Press.

Taussig, Michael. 1980. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

TallBear, Kimberly. 2011. "TallBear discussant remarks: Dorion Sagan*, The Human is More than Human*." Presented at the Culture at Large session, AAA Annual Meetings, Montreal, Nov 16-20.

Taylor, Mark. 2001. *The Moment of Complexity. Emerging Network Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Thackara, John. 2005. *In the Bubble: Designing in a Complex World*. Cambridge: MIT Press.

van der Ryn, Sim, and Stuart Cowan. *Ecological Design*. 2007 [1996]. Washington, DC: Island Press.

Thrangu Rinpoche, Khenchen. 2003. *Je Gampopa's The Jewel Ornament of Liberation*. Crestone, CO: Namo Buddha Publications.

Titmarsh, Mark, and Cameron Tonkinwise. 2013. "Art vs. Design: Saving Power vs. Enframing, or A Thing of the Past vs. World-Making." *Studio Research* 1: 6-17.

Tonkinwise, Cameron. 2014."Design's (Dis)Orders & Transition Design." Available for download: <https://www.academia.edu/11791137/Design_Dis_Orders_Transition_Design_as_Postindustrial_Design>. Accessed July 14, 2015.

Tonkinwise, Cameron. 2015. "Design for Transitions –from and to what?" *Design Philosophy Papers* 13(1): 85-92.

Tonkinwise, Cameron. c. 2014. "Against Becoming Unsustainable by Human-Centered Design: A review of Tony Fry's *Becoming Human by Design*." Available for download: <https://www.academia.edu/2985203/_Against_Becoming_Unsustainable_by_Human-Centered_Design_>. Accessed July 12, 2015.

Tonkinwise, Cameron. 2013a. "*It's Just Going to be a Lotta hard World* – Four Problematic and Five Potential Ways of Accomplishing Radical Sustainability Innovation." https://www.academia.edu/3844727/Its_Just_Going_to_be_a_Lotta_Hard_Work_Radical_Sustainability_Innovation

Tonkinwise, Cameron. 2013b. "Design Away. Unmaking Things." Available for download: https://www.academia.edu/3794815/Design_Away_Unmaking_Things

Tonkinwise, Cameron. 2012. "Design Transition Expert Interview." Available for download:file:///C:/Users/Arturo/Downloads/Design_Transitions_Interview_FULL.pdf, accessed July 12, 2015.

Trinh T., Minh-ha. 1989. *Woman, Native, Other*. Bloomington: Indiana University Press.

Tunstall, Elizabeth (Dori). 2013. "Decolonizing Design Innovation: Design Anthropology Critical Anthropology, and Indigenous Knowledge. In W. Dunn, T. Otto, and R. Smith, eds. *Design Anthropology. Theory and Practice*.. Pp. 232-250. London: Bloomsbury.

Tunstall, Dori. 2011. "Design Anthropology: What Can it Add to Your design Practice?" www.adobe.com/designcenter/thinktank/tt_tunstall.html (accessed 2/1/11).

Turpin, Etienne, ed. 2013. *Architecture and the Anthropocene: Encounters among Design, Deep Time, Science and Philosophy. Ann Arbor: Open Humanities Press.*

Ulloa, Astrid. 2012. "Los territorios indígenas en Colombia: De escenarios de apropiación transnacional a territorialidades alternativas." *Scripta Nova* XVI (65) (electronic journal).

Ulloa, Astrid. 2011. "The Politics of Autonomy of Indigenous Peoples of the Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia: A Process of Relational Indigenous Autonomy." *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 6(1): 79-107.

Ulloa, Astrid. 2010. "Reconfiguraciones conceptuales, políticas y territoriales en las demandas de autonomía de los pueblos indígenas en Colombia". *Tabula Rasa* 13: 73-92.

Ulloa, Astrid. 2006. *The Ecological Native: Indigenous Peoples' Movements and Eco-governmentality in Colombia*. New York: Routledge.

Ulloa, Astrid, Heidi Rubio and Claudia Campos. 1996. *Trua Wandra*. Bogotá: OREWA/Fundacion Natura.

Varela, Francisco. 1999. *Ethical Know-how: Action, Wisdom, and Cognition*. Stanford: Stanford University Press.

United Nations, Department of Social and Economic Affairs. 1951. *Measures for the Economic Development of Underdeveloped Countries*. New York: UN.

van der Hammen, María Clara. 1992. *El manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonia colombiana*. Bogotá: Tropenbos Colombia.

Varela, Francisco, Evan Thompson, and Eleanor Rosch. 1991. *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. Cambrdige, MIT Press.

Vattimo, Gianni. 1991. *The End of Modernity*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Via Campesina. 2009. *Small scale sustainable farmers are cooling down the earth*. <http://viacampesina.net/downloads/PAPER5/EN/paper5-EN.pdf>.

Virilio, Paul. 2012. *The Administration of Fear*. Los Angeles: Semiotext(e).

Virilio, Paul. 1997. *The Open Sky*. New York: Verso.

Visvanathan, Shiv. 2002. "The Laboratory and the World: Conversations with C V Sheshadry." *Economic and Political Weekly* 37(22): 2163-2170.

von Werlhof, Claudia. 2015. *Madre Tierra o Muerte! Reflexiones para una teoría crítica el patriarcado*. Ocotepec: El Reboozo.

von Werlhof, Claudia. 2011. *The Failure of Modern Civilization and the Struggle for a 'Deep' Alternative*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Visvanathan, Shiv. 1985. *Organizing for Science. The Making od an Industrial Research Laboratory*. Delhi: Oxford University Press.

Visweswaran, Kamela, ed. 2013. *Everyday Occupations: Experiencing Militarism in South Asia and the Middle East*. University of Pennsylvania Press.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2010. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural*. Buenos Aires: Katz Editores.

Walsh, Catherine. 2009. *Interculturalidad, estado, sociedad. Luchas (de)colonials de nuestra* época.Quito: Abya Yala.

Walsh, Catherine, ed. 2012. *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re)vivir*. Quito: Abya Yala.

Weber, Andres. 2013. *Enlivenment: Towards a Fundamental Shift in the Concepts of Nature, Culture, and Politics*. Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung.

Willis, Anne-Marie. 2015. "Transition Design: the need to refuse discipline and transcend instrumentalism." *Design Philosophy Papers* (13)1: 69-74

Willis, Anne-Marie. 2006. "Ontological Designing-Laying the Ground." *Design Philosophy Papers, Collection Three*: 80-98. <https://www.academia.edu/888457/Ontological_designing>.

Winograd, Terry, and Fernando Flores. 1986. *Understanding Computers and Cognition*. Norwood, NJ: Ablex Publishing Corporation, pp. 163-179.

Winograd, Terry, and Fernando Flores. 1989. *Hacia la comprensión de la informática y la cognición*. Barcelona: Editorial Hispano Europea.

White, Damian. 2015. "Metaphors, hybridity, failure and work: a sympathetic appraisal of Transitional Design." *Design Philosophy Papers* 13(1): 39-50.

Whitemyer, David. 2011. "Anthropology in design." International Interior Design Association, <http://www.iida.org/content.cfm/anthropology-in-design> Accessed June 30, 2015).

World Commission on Environment and Development. 1987. *Our Common Future*. New York: Oxford University Press.

Yeang, Ken. 2006. *Ecodesign. A Manual for Ecological Design*. London: John Wiley and Sons.

Zibechi, R. (2006) *Dispersar el poder: los movimientos como poderes anti-estatales*, Buenos Aires, Tinta Limón.

Otros títulos de la colección Nociones Comunes

La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero
de Jacques Rancière, 2017 (reedición)

Políticas del acontecimiento
de Maurizio Lazzarato, 2017 (reedición)

La frontera como método. O la multiplicación del trabajo
de Sandro Mezzadra y Brett Neilson, 2016

Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad
de Peter Pál Pelbart, 2016 (reedición)

Generación post alfa. Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo
de Franco Berardi Bifo, 2016 (reedición)

Hijos de la noche
de Santiago López Petit, 2015

Sociología de la imagen
de Silvia Rivera Cusicanqui, 2015

Capitalismo, deseo y servidumbre
de Frédéric Lordon, 2015

Breve tratado para atacar la realidad
de Santiago López Petit, 2015 (reedición)

Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria
Silvia Federici, 2a ed. 2015

La razón neoliberal
de Verónica Gago, 2014

La cocina de Marx. El sujeto y su producción
de Sandro Mezzadra, 2014

Capital y lenguaje. Hacia el gobierno de las finanzas
de Chistrian Marazzi, 2014

Cine-capital. Cómo las imágenes devienen revolucionarias
de Jun Fujita Hirose, 2014



TÍTULOS DE LA SERIE CH'IXI

Salidas del laberinto capitalista. Decrecimiento y postextractivismo
de Alberto Acosta y Ulrich Brand, 2017

Derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales
de Eduardo Gudynas, 2017 (2da. edición)

¡A dordenar! Por una historia abierta de la lucha social
de Raquel Gutiérrez Aguilar, 2016

Desandar el laberinto. Introspección a la feminidad contemporánea
de Raquel Gutiérrez Aguilar, 2015

Conversaciones ante la máquina. Para salir del consenso desarrollista
de AAVV, Clinämen ed., 2015

La mirada del jaguar. Una introducción al perspectivismo ameríndio
Eduardo Viveiros de Castro, 2013

La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez
de Rita Laura Segato, 2013

De chuequistas y overlockas. Una discusión en torno a los talleres textiles
C. Simbiosis y C. Situaciones, 2011

Ch'ixinakax utxiwa.
Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores
Silvia Rivera Cusicanqui, 2010

Títulos de la colección Pensar en movimiento

Fight the Power. Rap, raza y realidad
Chuck D, 2017

Nuevo activismo negro.
Lecturas y estrategias contra el racismo en Estados Unidos
Autores Varios. Compilación e intro Ezequiel Gatto, 2016

Una historia oral de la infamia. Los ataques a los normalistas de Ayotzinapa
John Gibler, 2016

¿Quién lleva la gorra? Violencia / Nuevos barrios / Pibes silvestres
Colectivo Juguetes Perdidos, 2da. ed. 2016

Fuga que pasa por la tribu
Colectivo La Tribu, 2016

Manual de mapeo colectivo.
Recursos cartográficos críticos para procesos territoriales de creación colaborativa
Iconoclasistas, reimpresión 2015

Las partes vitales. Experiencias con jóvenes de la periferia
Juan Pablo Hudson, septiembre 2015

Los ritmos del Pachakuti.
Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia
Raquel Gutiérrez Aguilar, noviembre 2008

Los de la tierra. De las Ligas agrarias a los movimientos campesinos
Pancho Ferrara, marzo 2007

www.tintalimon.com.ar

Esta edición de 1000 ejemplares de *Autonomía y diseño* se terminó de imprimir en septiembre de 2017, en Buenos Aires, Argentina.